HERBERT MARCUSE

Editor:
MARIUS CffIVU

în memoria
Sophiei Marcuse
1901 - 1951

Copyright 1955, © 1966 by Beacon Press © Editura TREI pentru versiunea românească, 1996, prin acord cu Beacon Press, Boston.

Redactor:
BRÂNDUȘA ORĂȘANU

Coperta:
DAN STANCIU

ISBN: 973-97429-4-7

Partea întîi

SUB DOMNIA PRINCIPIULUI REALITĂŢII

CAPITOLUL I **Tendinţa ascunsă a psihanalizei**

Concepţia despre om care rezultă din teoria freudiană reprezintă cea mai categorică acuzaţie a civilizaţiei occidentale şi, în acelaşi timp, cea mai fermă apărare a acesteia. După Freud, istoria omului este istoria reprimării lui. Cultura constrînge nu numai existenţa socială, ci şi existenţa biologică a omului, nu doar părţi ale fiinţei umane, ci însăşi structura sa instinctuală. Totuşi, o asemenea constrîngere reprezintă chiar premisa progresului. Lăsate libere să-şi urmeze obiectivele lor naturale, instinctele originare ale omului ar fi incompatibile cu asocierea şi menţinerea de durată: ele ar distruge chiar şi acolo unde unesc. Erosul necontrolat este la fel de fatal ca şi omologul său thanatic, instinctul morţii. Forţa lor distructivă provine din faptul că urmăresc o satisfacere pe care cultura nu o poate oferi: satisfacere pură şi ca scop to sine, în orice clipă. Aşadar, instinctele trebuie deviate de la obiectivul lor, inhibate în raport cu scopul. Civilizaţia începe atunci cînd obiectivul primar - şi anume, satisfacerea integrală a nevoilor - este efectiv repudiat.

Destinele instinctelor sînt destinele aparatului psihic în civilizaţie. Sub influenţa realităţii exterioare, tendinţele animalice devin instincte umane. "Localizarea" lor originară în organism şi direcţia lor fundamentala rămîn aceleaşi, dar scopurile şi manifestările lor sînt supuse schimbării. Toate conceptele psihanalitice (sublimare, identificare, proiecţie, refulare, introiecţie) sugerea-

lor, nu coordonarea universală, ci ascunderea ei sub masca unor false libertăţi, alegeri şi individualităţi. Standardul înalt de viaţă din domeniul marilor corporaţii este *restrictiv într-un* sens sociologic concret: bunurile şi serviciile pe care indivizii le cumpără le controlează nevoile şi le pietrifică facultăţile. în schimbul obiectelor care le îmbogăţesc viaţa, indivizii îşi vînd nu numai munca, ci şi timpul liber. Traiul mai bun este plătit printr-un control atotcuprinzător al vieţii. Oamenii locuiesc în aglomerări de apartamente, sînt proprietari de automobile private, cu care însă nu mai pot evada îhtr-o lume diferită. Au frigidere uriaşe, pline cu alimente **congelate.** Au zeci **de ziare şi reviste care adoptă aceleaşi idealuri. Au nenumărate opţiuni, nenumărate fleacuri care suit toate la fel, îi ţin ocupaţi şi le distrag atenţia de la adevărata problemă - care constă în conştientizarea faptului că ar putea munci** mai **puţin şi determina propriile nevoi şi satisfacţii.**

Ideologia actuală se bazează pe faptul că producţia şi consumul reproduc şi justifică dominaţia. însă caracterul lor ideologic nu schimbă faptul că beneficiile lor sînt reale. Caracterul represiv al întregului constă într-o mare măsură în eficienţa sa: el sporeşte eficienţa culturii materiale, facilitează procurarea bunurilor necesare vieţii, face confortul şi luxul mai ieftine, atrage arii tot mai mari în orbita industriei - în acelaşi timp, susţinînd efortul şi distrugerea. Individul plăteşte pentru aceasta prin sacrificarea timpului, a conştiinţei şi a viselor sale; civilizaţia plăteşte sacrificîndu-şi propriile promisiuni de libertate, dreptate şi pace pentru toţi.

Discrepanţa dintre eliberarea potenţială şi reprimarea reală a ajuns la maturitate: ea pune stăpînire pe toate domeniile vieţii, în întreaga lume. Raţionalitatea progresului intensifică iraţionalitatea organizării şi a sensului său. Coeziunea socială şi puterea administativă sînt suficient de puternice pentru a proteja întregul de agresiunea internă, dar nu sînt suficient de puternice pentru a elimina agresivitatea acumulată. Ea se întoarce împotriva acelora care nu aparţin întregului, a căror existenţă este chiar negarea

acestuia. Acest duşman apare ca arhetip al duşmanului, ca însuşi Anticristul: el este pretutindeni, în orice moment; el reprezintă forţele ascunse şi criminale, iar omniprezenţa sa cere mobilizare totală. Diferenţa dintre război şi pace, dintre populaţiile civile şi cele militare, dintre adevăr şi propagandă, este ştearsă. Există o regresiune către stadii istorice de mult depăşite, această regresiune reactivînd faza sado-masochistă la scară naţională şi internaţională. Dar impulsurile ce aparţin acestei faze sînt reactivate într-o manieră noua, "'civilizată": practic fără sublimare, ele devin activităţi socialmente "utile" în lagărele de concentrare şi de muncă, în războaiele coloniale şi civile, în expediţiile de pedepsire şi aşa mai departe.

în aceste circumstanţe, întrebarea dacă stadiul actual al civilizaţiei este, în mod demonstrabil, mai distructiv decît cele precedente nu pare a fi foarte relevantă. în orice caz, întrebarea nu poate fi evitată doar arătînd distructivitalea prevalentă de-a lungul istoriei. Distructivitatea stadiului prezent îşi dovedeşte semnificaţia deplină numai dacă prezentul este măsurat nu din perspectiva stadiilor trecute, ci din perspectiva propriilor sale posibilităţi. Există mai mult decît o simplă diferenţă cantitativă în faptul că războaiele sînt purtate de armate profesioniste în spaţii delimitate sau împotriva unor populaţii întregi, pe scară globală; că invenţiile tehnice care ar elibera lumea de suferinţă sînt folosite pentru cucerire sau pentru crearea suferinţei; că mii de oameni sînt măcelăriţi în luptă sau milioane sînt exterminate în mod ştiinţific, cu ajutorul doctorilor şi inginerilor; că exilaţii pot găsi **refugiu** peste hotare sau sînt hăituiţi peste **tot;** că oamenii sînt **ignoranţi** de la natură sau sînt *făcuţi* ignoranţi de raţia lor zilnică **de** informaţii şi distracţie. Cu o nouă uşurinţă, se pune semnul egalităţii între teroare şi normalitate, distructivitate şi construcţie, însă, progresul continuă, şi continuă să îngusteze baza reprimării. La apogeul realizărilor sale progresive, dominaţia nu numai că îşi subminează propriile fundamente, ci şi corupe şi lichidează opoziţia împotriva ei. Ceea ce rămîne este negativitatea raţi-

unii, care impulsionează bogăţia şi puterea şi generează un climat în care rădăcinile instinctuale ale principiului randamentului se usucă.

Alienarea muncii este aproape completă. Mecanica liniei de asamblare, rutina biroului, ritualul cumpărării şi vînzării sînt eliberate de orice legătură cu posibilităţile umane. Relaţiile de muncă au devenit, într-o mare măsură, relaţii între persoane văzute ca obiecte interşanjabile pentru conducerea ştiinţifică şi pentru experţii eficienţei. Desigur, competitivitatea încă dominantă cere un anumit nivel de individualitate şi spontaneitate; dar, aceste trăsături au devenit tot atît de superficiale şi iluzorii ca şi competitivitatea căreia îi aparţin. Individualitatea există, pur şi simplu, doar cu numele, pentru desemnarea specifică a tipurilor[27] (precum vampă, casnică, Ondine, bărbătos, profesionistă, cuplu războinic), tot aşa cum competiţia tinde să fie redusă la tipuri prestabilite în producţia fleacurilor, ambalajelor, mirosurilor, culorilor şi aşa mai departe. Sub această suprafaţă iluzorie, întreaga lume a muncii şi recrearea sa au devenit un sistem de obiecte însufleţite şi neînsufleţite - toate supuse în aceeaşi măsură administraţiei. Existenţa umană în această lume este doar substanţă, materie, material, care nu conţine în sine principiul mişcării. Această stare de osificare afectează şi instinctele, inhibiţiile şi modificările lor. Dinamica lor iniţială a devenit statică: interacţiunile dintre eu, supraeu şi sine se congelează în reacţii automate. Corporalizarea supraeului este însoţită de corporalizarea eului, ce se manifestă în trăsături şi gesturi îngheţate, produse în ocaziile şi la orele potrivite. Conştiinţa, tot mai puţin împovărată de autonomie, tinde să fie redusă la sarcina de a regla coordonarea individului cu întregul.

27. Vezi Leo Lowenthal, "International Who's Who 1937", în *Studies in Philosophy and Social Science* (iniţial *Zeitschrift fiir Sozialforschung),* Vin (1939), 262; şi "Historical Perspectives of Popular Culture", în *American Journal ofSociology,* LV (1950), 323.

Această coordonare este atît de eficientă încît fericirea generală mai degrabă a scăzut decît a crescut. Am sugerat[28] că conştientizarea de către individ a reprimării dominante este tocită de restrîngerea manipulată a conştiinţei sale. Acest proces modifică conţinuturile fericirii. Conceptul indică o condiţie mai-mult-decît-intimă, mai-mult-decît-subiectivă[29]; fericirea nu constă doar în sentimentul de satisfacţie, ci în realizarea libertăţii şi satisfacţiei. Fericirea presupune cunoaştere: ea este prerogativa *animalului raţional.* Odată cu declinul conştiinţei, cu controlul informaţiilor, cu absorbţia individului în mijloacele de comunicaţie în masă, cunoaşterea este administrată şi limitată. Individul nu ştie cu adevărat ce se întîmplă; maşina superputernică a educaţiei şi amuzamentului îl uneşte cu toţi ceilalţi într-o stare de anestezie din care toate ideile dăunătoare tind să fie excluse. Şi, întrucît cunoaşterea întregului adevăr nu duce mai deloc la fericire, o asemenea anestezie generală îi face fericiţi pe oameni. Dacă angoasa este mai mult decît o indispoziţie generală, dacă este o condiţie existenţială, atunci această aşa-numită "epocă a angoasei" se remarcă prin măsura în care angoasa a dispărut din exprimare.

Aceste tendinţe par a sugera că energia şi efortul cheltuite pentru dezvoltarea propriilor inhibiţii ale unui individ sînt mult diminuate. *Legăturile vii dintre un individ şi cultura sa sînt slăbite.* Această cultură a fost, în şi pentru individ, sistemul inhibiţiilor care genera şi regenera valorile şi instituţiile predominante. Acum, forţa represivă a principiului realităţii pare a nu mai fi reînnoită şi refăcută de către indivizii reprimaţi. Cu cît ei funcţionează mai puţin ca agenţi şi victime ale propriei lor vieţi, cu atît principiul realităţii este mai puţin întărit prin identificări şi sublimări "creative", care îmbogăţesc şi, în acelaşi timp, pro-

28. Vezi pag. 97.
29. Vezi Herbert Marcuse, "Zur Kritik des Hedonismus", în *Zeitschrift fiir Sozialforschung.* VII (1938), 55.

tejează edificiul culturii. Grupurile şi idealurile de grup, filosofile, operele de artă şi literatura care încă exprimă fără compromis temerile şi speranţele umanităţii se opun principiului dominant al realităţii: ele reprezintă denunţarea sa absolută.

Aspectele pozitive ale alienării progresive apar mai departe. Energiile umane care susţineau principiul randamentului devin tot mai neesenţiale. Automatizarea necesităţii şi irosirii, a muncii şi a amuzamentului, face imposibilă realizarea posibilităţilor umane în acest domeniu. Ea respinge investirea libidinală. Ideologia penuriei, a productivităţii prin efort, dominaţie şi renunţare este îndepărtată de terenul său, atît instinctual cît şi raţional. Teoria alienării demonstrează faptul că omul nu se realizează pe sine prin munca sa, că viaţa sa a devenit un instrument al muncii, că munca şi rezultatele ei au căpătat o formă şi o putere independente de el ca individ. Dar eliberarea din această stare pare să necesite nu oprirea alienării ci consumarea ei, nu reactivarea personalităţii reprimate şi productive, ci abolirea ei. Eliminarea posibilităţilor umane din lumea muncii (alienate) creează premisele eliminării muncii din lumea posibilităţilor umane.

CAPrroLUL V

Interludiu filosofic

Teoria lui Freud asupra civilizaţiei rezultă din teoria sa psihologică: înţelegerea procesului istoric este derivată din analiza aparatului psihic al indivizilor care reprezintă substanţa vie a istoriei. Acest mod de abordare penetrează ideologia protectoare atîta vreme cît priveşte instituţiile culturale din perspectiva a ceea ce au făcut din indivizii prin intermediul cărora funcţionează. Dar interpretarea psihologică pare să eşueze într-un punct decisiv: istoria a progresat "dincolo de fundal" şi pe deasupra indivizilor, iar legile procesului istoric au fost acelea ce au guvernat mai curînd instituţiile reificate decît indivizii.[1] împotriva acestui criticism am susţinut că psihologia lui Freud atinge o dimensiune a aparatului psihic în care individul reprezintă încă specia, prezentul reprezintă încă trecutul. Teoria freudiană dezvăluie dezindividualizarea biologică sub cea sociologică - cea dintîi acţionînd sub controlul principiului plăcerii şi al principiului Nirvana, cea de-a doua sub domnia principiului realităţii. Datorită acestei concepţii generice, psihologia freudiană a individului este *perse* psihologie a speciei. Iar psihologia sa generică dezvăluie destinele instinctelor ca destine istorice: dinamica recurentă a

1. Vezi Theodor W. Adomo, "Psychoanalyse und Soziologie" îh *Sociologic (Franlduit: Europaische Verlagsantalt, 1955). Frankfurter Beitrage zur Soziologie. voL 1.**

luptei dintre Eros şi instinctul morţii, a construirii şi distrugerii culturii, a reprimării şi întoarcerii refulatului, este eliberată şi organizată de condiţiile istorice în care se dezvoltă umanitatea.

Dar implicaţiile metapsihologice ale teoriei lui Freud trec dincolo de cadrul sociologiei. Instinctele primare se referă la viaţă şi moarte - adică la materia organică, ca atare. Ele reprezintă veriga de legătură a materiei organice care, privind înapoi, o leagă de materia anorganică şi, privind înainte, de manifestările sale psihice superioare. Cu alte cuvinte, teoria lui Freud conţine anumite ipoteze cu privire la structura principalelor moduri de a fi: ea conţine implicaţii ontologice. Acest capitol încearcă să demonstreze că aceste implicaţii sînt mai mult decît formale - că ele ţin de contextul fundamental al filosofiei occidentale.

După Freud, civilizaţia începe odată cu inhibarea metodică a instinctelor primare. Putem distinge două modalităţi principale de organizare instinctuală: (a) inhibarea sexualităţii, ce are ca rezultat apariţia relaţiilor de grup, durabile şi extinse, şi (b) inhibarea instinctelor distructive, ce conduce la stăpînirea omului şi a naturii, la moralitatea individuală şi socială. Deoarece combinarea acestor două forţe susţine tot mai eficient viaţa unor grupuri din ce în ce mai mari, Eros triumfă asupra adversarului său: utilizarea socială împinge instinctul morţii în slujba instinctelor vieţii. Dar însuşi progresul civilizaţiei sporeşte dimensiunea sublimării şi a agresiunii controlate; în ambele cazuri, Erosul este slăbit şi distructivitatea este eliberată. Aceasta ar sugera că progresul rămîne ataşat unei tendinţe regresive a structurii instinctuale (în ultimă analiză, a instinctului morţii), că dezvoltarea civilizaţiei este contracarată de impulsul permanent (deşi reprimat) de a ajunge la satisfacerea ultimă. Dominaţia şi intensificarea puterii şi productivităţii continuă, prin distrugere, dincolo de necesitatea raţională. Căutarea eliberării este întunecată de căutarea Nirvanei.

Ipoteza sinistră conform căreia cultura, prin impulsurile utilizate pentru activităţi sociale, stă sub domnia principiului Nir-

vana a obsedat adesea psihanaliza. Progresul "conţine" regresul. Pornind de la conceptul său de *traumă a naşterii,* Otto Rank ajungea la concluzia următoare: cultura stabileşte, pe o scară tot mai mare, "învelişuri protectoare" care reproduc starea intrauterină:

> Orice "confort" pe care civilizaţia şi cunoaşterea tehnică tinde în permanenţă să-l sporească, nu încearcă decît să înlocuiască prin substitute durabile scopul originar de care s-a îndepărtat tot mai mult.[2]

Teoria lui Ferenczi, în special ideea sa asupra unui libido "genito-fugal"[3], tinde către aceeaşi concluzie, iar Geza Roheim considera pericolul "de a pierde obiectul, de a fi lăsat în întuneric", ca unul dintre motivele instinctuale hotărîtoare în evoluţia culturii.[4]

Forţa permanentă a principiului Nirvana în civilizaţie explică amplitudinea constrîngerilor aplicate puterii constructoare de cultură a Erosului. Eros crează cultura în lupta sa împotriva instinctului morţii: el caută să menţină existenţa la o scară tot mai mare şi mai bogată pentru a satisface instinctele vieţii, pentru a le proteja de ameninţarea neunplinirii, de dispariţie. *Eşecul* Erosului, lipsa de împlinire în viaţă, este cea care sporeşte valoarea instinctuală a morţii. Numeroasele forme ale regresiunii reprezintă un proces inconştient împotriva insuficienţei civilizaţiei: împotriva dominaţiei efortului asupra plăcerii, a randamentului asupra satisfacerii. Una dintre cele mai profunde tendinţe ale organismului luptă împotriva principiului ce a guvernat civilizaţia şi pune un accent deosebit pe întoarcerea din alienare. în această răzvrătire, ramificaţiile instinctului morţii se alătură manifestărilor nevrotice şi pervertite ale Erosului. în repetate rînduri, teoria lui Freud despre civilizaţie scoate în relief aceste

2. *The Trauma ofBhth* (New Yoik: Harcourt, Brace, 1929), p. 99; vezi *şi* p. 103.
3. Vezi cap. 10.
4. *The Origin andFunction ofCultioe* (New Yoik: Nervous and Mental Disease Monograph No. 69, 1943), p. 77.

contratendinţe. Apărînd ca distructive din perspectiva culturii actuale, aceste contratendinţe demonstrează caracterul distructiv a ceea ce ele caută să distrugă: represiunea. Ele sînt îndreptate nu numai împotriva principiului realităţii, împotriva non-existenţei, ci trec dincolo de principiul realităţii, ţintesc către un alt mod de existenţă. Ele subliniază caracterul istoric al principiului realităţii, limitele validităţii şi necesităţii sale.

în acest punct, metapsihologia lui Freud întîlneşte un curent principal al filosofiei occidentale.

Pe măsură ce raţionalitatea ştiinţifică a filosofiei occidentale începea să dea roade, ea devenea tot mai conştientă de implicaţiile sale psihice. Eul, care a iniţiat transformarea raţională a mediului natural şi uman, s-a dovedit a fi el însuşi un subiect esenţialmemte agresiv, ofensiv, ale cărui gînduri şi acţiuni erau destinate dominării obiectelor. Eul era un subiect *împotriva* unui obiect. Această experienţă antagonică *a priori* definea atît *ego cogitans* cît şi *ego agens*. Natura (atît lumea sa proprie, cît şi lumea exterioară) i-a fost "dată" eului ca fiind ceva ce trebuia cîştigat pTin luptă, cucerit şi chiar violat - aceasta era premisa autoconservării şi autodezvoltării.

Lupta începe prin cucerirea internă, continuă, a facultăţilor "inferioare" ale individului: facultăţile sale senzoriale şi cele sexuale. Subjugarea lor este privită, cel puţin începînd cu Platon, ca un element constitutiv al raţiunii umane care, astfel, apare ca represivă chiar prin funcţia sa. Lupta culmineză prin cucerirea naturii exterioare, ce trebuie să fie în permanenţă atacată, stăpînită şi exploatată pentru a ceda în faţa nevoilor umane. Eul resimte existenţa ca "provocare"[5], ca "proiect"[6]; el resimte fiecare condiţie existenţială ca pe o restricţie ce trebuie depăşită, transformată în altceva. Eul devine precondiţionat pentru a stăpîni

5. Gaston Bachelard, *Apa şi visele. Eseu despre imaginaţia materiei.* Bucureşti, Editura Univers. 1995, trad Irina Mavrodin. p. 189.
6. J.P. Sartre, *L 'Etie et le Neant* (Paris: Gallimard, 1946), *pasăm.*

acţiunea şi productivitatea, chiar înainte să apară vreo ocazie specifică de manifestare a unei astfel de atitudini. Max Scheller a arătat că "impulsul conştient sau inconştient sau dorinţa de control asupra naturii reprezintă *primum movens"* în relaţia individului modern cu existenţa şi că acest impuls precede în mod structural ştiinţa şi tehnologia modernă - un antecedent "pre- şi a-logic" al gîndirii ştiinţifice şi al intuiţiei.[7] Natura este resimţită a *priori* de către un organism înclinat către dominaţie. Aşadar, resimţită ca fiind susceptibilă de a fi stăpînită şi controlată.[8] în consecinţă, munca înseamnă *a priori* putere şi provocare în lupta cu natura; ea reprezintă înfrîngerea rezistenţei. într-o astfel de atitudine faţă de muncă, imaginile lumii obiective apar ca "simboluri ale punctelor de *agresiune* "; acţiunea apare ca dominaţie, iar realitatea *per se* ca "rezistenţă".[9] Scheller denumeşte acest mod de gîndire "cunoaştere adaptată pentru dominaţie şi realizare" şi vede în ea modul specific de cunoaştere care a ghidat dezvoltarea civilizaţiei moderne.[10] Ea a modelat nu numai noţiunea predominantă a eului, subiectul gînditor şi activ, ci şi a lumii sale obiective - noţiunea de existenţă în general.

Oricare ar fi implicaţiile conceptului grecesc de *logos* ca esenţă a existenţei, odată cu canonizarea logicii aristotelice termenul se contopeşte cu ideea de raţiune ordonatoare, clasificatoare, stăpînitoare. Şi această idee a raţiunii se opune tot mai mult acelor facultăţi şi atitudini ce sînt mai curînd receptive decît productive, care tind mai curînd către satisfacere decît către transcendenţă - care rămîn puternic ataşate principiului plăcerii. Ele apar sub forma iraţionalului ce trebuie cucerit şi stăpînit pentru a servi progresul raţiunii. Raţiunea înseamnă a garanta, prin transformarea şi exploatarea tot mai eficientă a naturii,

7. *Die Wissensfarmen und die Gesellschaft* (Leipzig, 1926), p. 234-235.
8. *Ibid,* p. 298-299. Scheller se referă la "herrschaftswilliges Lebewesen".
9. *Ibid,* p. 459,461.
10. *Die Foimen des Wissens und die Bildung* (Bonn, 1925), p. 33. Fraza lui Scheller este "Herrschafts- und Leistungwissen".

împlinirea posibilităţilor umane. Dar în acest proces scopul pare să-şi piardă importanţa în raport cu mijloacele: timpul consacrat muncii alienate absoarbe timpul necesar satisfacerii nevoilor individuale - şi defineşte nevoile înseşi. Logosul se manifestă în continuare ca logică a dominaţiei. Cîhd logica reduce apoi unităţile de gîndire la semne şi simboluri, legile gîndirii au devenit, în sfîrşit, tehnici de calcul şi de manipulare.

Dar logica dominaţiei nu triumfa fără a fi contestată. Filosofia care condensează relaţia antagonică dintre subiect şi obiect reţine şi imaginea reconcilierii lor Efortul neîncetat al subiectului transcendent se încheie în unitatea ultimă a subiectului şi obiectului: ideea "fiinţei în şi pentru sine", ce există prin propria sa împlinire. Logosul satisfacerii contrazice logosul alienării: efortul de a armoniza aceste două principii însufleţeşte istoria lăuntrică a metafizicii occidentale. Acest efort îşi găseşte formularea clasică în ierarhia aristotelică a modurilor de existenţă, ce culminează cu *nous theos:* existenţa sa nu mai este definită şi limitată decît de ea însăşi, fiind ea însăşi în toate stările şi condiţiile. Curba ascendentă a devenirii se închide într-un cerc care se mişcă în sine, înglobînd trecutul, prezentul şi viitorul. După Aristotel, acest mod de existenţă este rezervat zeilor, iar mişcarea gîndirii, gîndirea pură, este singura sa "aproximare" empirică. Altminteri, lumea empirică nu ia parte la o astfel de împlinire; doar o dorinţă mistuitoare, "erotică", leagă această lume cu scopul său în sine. Concepţia aristotelică nu este una religioasă. *Nous theos* este, ca să spunem aşa, *parte* a universului, nu este nici creatorul, nici stăpînhul, nici salvatorul său, ci este un mod de existenţă în care orice posibilitate înseamnă realitate, în care "proiectul" existenţei s-a împlinit.

Concepţia aristotelică rămîne valabilă în ciuda tuturor transformărilor ulterioare. Cînd, la sfîrşitul Epocii Raţiunii, prin Hegel, gîndirea occidentală face ultima şi cea mai mare încercare de a demonstra validitatea categoriilor sale şi a principiilor ce îi guvernează lumea, această încercare se încheie din nou prin

nous theos. încă o dată, împlinirea este transferată ideii absolute şi cunoaşterii absolute. încă o dată, mişcarea cercului închide procesul dureros al transcendenţei distructive şi productive. Acum, cercul include întregul: întreaga alienare este justificată şi în acelaşi timp anulată în inelul universal al raţiunii pe care îl reprezintă lumea. Dar acum filosofia cuprinde terenul istoric concret pe care este ridicat edificiul raţiunii.

Fenomenologia spiritului dezvăluie structura raţiunii ca structură a dominaţiei - şi ca depăşire a dominaţiei. Raţiunea se dezvoltă prin dezvoltarea conştiinţei de sine a omului ce cucereşte natura şi lumea istorică şi o transformă în materialul autorealizării sale. Cînd conştiinţa atinge stadiul conştiinţei de sine, ea apare ca eu, iar eul este mai întîi *dorinţă:* el poate deveni conştient de sine doar satisfăcîndu-se în şi printr-un "altul". însă, această satisfacţie implică "negarea" celuilalt, pentru că eul trebuie să se justifice cu adevărat ca "fiinţă-pentru-sine" *împotriva* oricărei "alterităţi"." Aceasta este concepţia despre individul care trebuie, în mod constant, să se impună şi să se afirme pentru a fi real, care se opune lumii văzută ca. "negativitate" a lui, ca *negîndu-i* libertatea, astfel îneît el poate exista doar cîştigmdu'Şi Şi dovedindu-şi necontenit existenţa *împotriva* a ceva sau a cuiva care o contestă. Hui trebuie să devină *liber,* dar dacă lumea are "caracterul negativrtăţii", atunci libertatea eului depinde de "recunoaşterea", "acceptarea" sa ca stăpîn - şi o asemenea recunoaştere nu poate fi conferită decît de un alt eu, de un alt subiect conştient. Obiectele nu sîht însufleţite; îhfrîhgerea rezistenţei lor rin poate satisface sau "proba" puterea eului: "Conştiinţa-de-sine îşi atinge satisfacţia ei numai în altă conştiinţă-de-sine". Astfel, agresiunea faţă de lumea-obiect, dominarea naturii, urmăreşte, în ultimă instanţă, dominarea omului de către om. Ea este agresivitate faţă de ceilalţi subiecţi: satisfacţia eului este condiţionată de "relaţia negativă" pe care o are cu un alt eu:

11. Acest citat ţi următoarele, potrivit *Fenomenologiei (fi,* IV, A).

Relaţia celor două conştiinţe-de-sine este deci astfel determinată hei ele se încearcă pe ele vasele şi ana pe aha m lupta pe viaţă şi pe moarte... Şi numai prin riscul vieţii este probată libertatea...'[12]

Libertatea presupune riscarea vieţii nu pentru că ea implică eliberarea de servitute, ci pentru că însuşi conţinutul libertăţii umane este definit de "relaţia negativă" reciprocă faţă de celălalt. Şi, întrucît această relaţie afectează viaţa în totalitate, libertatea poate fi "probată" doar punînd în joc viaţa însăşi. Moartea şi angoasa - nu ca "teamă pentru acest sau acel element, pentru acest sau acel moment al timpului", ci ca "teamă pentru «întreaga existenţă» a cuiva"[13] - sînt termenii esenţiali ai libertăţii şi satisfacţiei umane. Din structura negativă a conştiinţei de sine rezultă relaţia dintre stăpîn şi slugă, dominaţie şi servitute. Această relaţie este consecinţa naturii specifice a conştiinţei de sine şi consecinţa atitudinii sale specifice faţă de celălalt (ca obiect şi subiect).

însă, *Fenomenologia spiritului* nu ar reprezenta autointerpretarea civilizaţiei occidentale dacă nu ar fi altceva decît dezvoltarea logicii dominaţiei. *Fenomenologia spiritului* conduce la înfrîngerea acelei forme de libertate care se naşte din relaţia antagonică avută cu celălalt. Iar adevărata libertate constă nu în acţiunea permanentă de cucerire, ci în ajungerea sa la cunoaşterea clară şi la satisfacerea existenţei. Climatul ontologic care domneşte în finalul *Fenomenologiei* este chiar opusul dinamicii prometeice:

Rănile Spiritului se vindecă fără a lăsa cicatrice; fapta au este cea ce nu trece; dar este reluată de spirit în el şi aspectul singularităţii prezent în ea ... este ceea ce dispare nemijlocit.'"

12. *The Philosophy of Hegel*, ed. Cari J. Friedrich (New York: Modem Libraiy, 1953), p. 402; vezi şi G.W.F. Hegel *Fenomenologia spiritului*, trad. Virgil Bogdan, Bucureşti. Editura IRI, 1995, p. 115 -n. *bad*.

13. *The Philosophy of Hegel*, p. 407.

14. "Die Wunden des Geistes heilen, ohne dass Narben bkiben; die Tat ist nicht das Unvergangliche, sondern wird von dem Gciste in skh zuriickgenommen, und die Seite der Einzelheit ... ist das unmittelbar Verschwindende", *Fenomenologia spiritului*, (C,VI, C).p. 384.

Acceptarea şi recunoaşterea reciprocă sînt încă testul pentru realitatea libertăţii, dar termenii sînt acum iertarea şi reconcilierea:

Cuvîntul împăcării este spiritul existent-în-fapt care intuieşte cunoaşterea pură a lui însuşi ca esenţă universală în opusul lui... o recunoaştere reciprocă care este Spiritul absolut.

Aceste formulări apar în momentul hotărîtor, cînd analiza hegeliană a manifestărilor spiritului a atins stadiul "spiritului conştient de sine" - fiinţa-în-şi-pentru-sine. Aici, în existenţa spiritului ca *nous,* "relaţia negativă cu celălalt" este, în ultimă instanţă, transformată în productivitate care înseamnă receptivitate, în activitate care înseamnă împlinire. Prezentarea de către Hegel a sistemului său în *Enciclopedie* se încheie cu cuvîntul "se bucură". Filosofia civilizaţiei occidentale culminează în ide-ea că adevărul se află în negarea principiului ce guvernează această civilizaţie - negaţie în dublul sens că libertatea apare ca reală numai în idee şi că proiectarea şi transcenderea nesfîrşită a productivităţii existenţei ajunge să dea roade doar prin pacea perpetuă a receptivităţii conştiente de sine.

Fenomenologia spiritului păstrează, de la un capăt la celălalt, tensiunea dintre conţinutul ontologic şi cel istoric: manifestările spiritului *reprezintă* principalele stadii ale civilizaţiei occidentale, însă aceste manifestări istorice rămîn afectate de negativitate; spiritul ajunge la sine numai în şi drept cunoaştere absolută. El este în acelaşi timp adevărata formă a gîndirii şi adevărata formă a existenţei. Existenţa este, în însăşi esenţa sa, raţiune. însă, pentru Hegel, cea mai înaltă formă a raţiunii este aproape opusul formei dominante: ea este împlinirea atinsă şi menţinută, unitatea clară a subiectului şi obiectului, a universalului şi individualului - o unitate mai degrabă dinamică decît

15. "Das Wort der Versohnung ist der daseiende Geist, der das reine Wissen seiner selbst als allgemeines Wesen in seinem Gegenteile ... anschaut, -ein gegenseitiges Anerkennen, welches der absolute Geist ist." *Ibid*, p. 385.

statică, în care întreaga devenire este auto-exteriorizare li bei j *(Entäussenwg),* eliberare şi "stăpînire" a posibilităţilor. Activitatea istoriei se opreşte în istorie: alienarea este anulată şi, odată cu ea, transcendenţa şi curgerea timpului. Spiritul "înfrînge forma sa temporală; neagă Timpul".[16] Dar "sfîrşitul" istoriei îi recuperează conţinutul: forţa care desăvîrşeşte cucerirea timpului este amintirea. Cunoaşterea absolută, prin care spiritul ajunge la adevărul său, este "concentrarea-sa-în-sine, în care el părăseşte existenţa-sa-în-fapt şi lasă figura sa amintirii".[17] Existenţa nu mai este transcendenţa dureroasă către viitor, ci recuperarea paşnică a trecutului. Amintirea, care a păstrat tot ceea ce a fost, este "interiorul şi, de fapt, forma superioară a substanţei".[18]

Faptul că amintirea apare aici ca o categorie existenţială hotărîtoare pentru cea mai înaltă formă de existenţă indică tendinţa lăuntrică a filosofiei lui Hegel. Hegel înlocuieşte ideea de progres cu cea de dezvoltare ciclică, care se manifestă, autosuficientă, în reproducerea şi consumul a ceea ce *există.* Această dezvoltare presupune întreaga istorie a omului (lumea sa obiectivă şi subiectivă) şi înţelegerea istoriei sale - amintirea trecutului său. Trecutul rămîne prezent; el este însăşi viaţa spiritului; ceea ce a fost decide asupra a ceea ce este. Libertatea presupune reconciliere - mîhtuirea trecutului. Dacă trecutul este doar lăsat în urmă şi uitat, nu se va pune capăt transgresiunii distructive. Progresul transgresiunii trebuie oprit într-un fel. Hegel gîhdea că "rănile spiritului se vindecă fără a lăsa cicatrice". El credea că, la nivelul de civilizaţie atins odată cu triumful raţiunii, libertatea a devenit o realitate. Dar nici statul, nici societatea nu întruchipează forma ultimă a libertăţii. Oricît de raţional suit organizate, ele suit chinuite încă de lipsa de libertate. Adevărata libertate există doar în idee. Astfel, eliberarea este doar un eveni-

16. "...hebt seine Zeitfoim auf; tilgt die Zeit". *Ibid,* p. 464.
17. "... sein Insichgehen, in welchem er sein Dasein verlâsst und seine Gestalt der Eriimerang iibergibt." *Ibid,* p. 464.
18. "...das Innere und die in der Tat hohere Fonii der Substanz." *Ibid,* p. 464.

ment spiritual. Dialectica hegeliană rămuie în cadrul fixat de principiul stabilit al realităţii.

Filosofia occidentală se încheie cu ideea cu care a început. La început şi la sfîrşit, în Aristotel şi în Hegel, forma supremă de existenţă, forma ultimă a raţiunii şi libertăţii, apare ca *nous,* spirit, *Geist.* La sfîrşit şi la început, lumea empirică rămîhe în negativitate - materialul şi uneltele spiritului sau ale reprezentanţilor săi pe pămînt. în realitate, nici amintirea, nici cunoaşterea absolută nu mîntuieşte ceea ce a fost şi ceea ce este. Şi, totuşi, această filosofie confirmă nu numai principiul realităţii care guvernează lumea empirică, ci şi negarea acestuia. Consumarea existenţei este nu curba ascendentă, ci închiderea cercului: *întoarcerea* din alienare. Filosofia ar putea concepe o astfel de stare doar ca gîndire pură. între început şi sfîrşit stă dezvoltarea raţiunii ca logică a dominaţiei - progres prin alienare. Eliberarea reprimată este confirmată: în idee şi în ideal.

După Hegel, curentul principal al filosofiei occidentale este epuizat. Logosul dominaţiei şi-a construit sistemul, iar ceea ce urmează este epilogul: filosofia supravieţuieşte ca o activitate specifică (şi nu foarte importantă) în instituţia academică. Noile principii de gîndire se dezvoltă în afara acestei instituţii: ele sînt calitativ noi şi ataşate unei forme diferite a raţiunii, unui principiu diferit al realităţii. în termeni metafizici, schimbarea este exprimată de faptul că esenţa existenţei nu mai este concepută ca Logos. Şi, odată cu această schimbare în experienţa fundamentală a existenţei, logica dominaţiei este pusă sub semnul îndoielii. Cînd Schopenhauer defineşte esenţa existenţei ca *voinţă,* aceasta se manifestă ca nevoie insaţiabilă şi ca agresiune ce trebuie mîntuită cu orice preţ. Pentru Schopenhauer, ele sînt răscumpărabile numai prin negarea lor absolută; voinţa însăşi trebuie să se oprească - să ajungă la un final. Dar idealul principiului Nirvana conţine afirmaţia: sfîrşitul este împlinire, satisfacere. Nirvana este imaginea principiului plăcerii. Ea apare ca atare, deşi într-o formă represivă, în drama muzicală a lui Richard

Wagner: represivă deoarece (ca în orice bună teologie şi morală) împlinirea cere aici sacrificiul fericirii pământeşti. Se spune că însuşi *principium individuationis* este vinovat - împlinirea există numai dincolo de domeniul său; cea mai orgiastică *Liebestod* sărbătoreşte încă cea mai orgiastică renunţare.

Numai filosofia lui Nietzsche depăşeşte tradiţia ontologică, însă acuzaţia sa împotriva Logosului ca reprimare şi pervertire a dorinţei de putere este atît de ambiguă încît a blocat adesea înţelegerea, în primul rînd, însăşi acuzaţia este ambiguă. Din punct de vedere istoric, Logosul dominaţiei mai degrabă a eliberat decît a reprimat voinţa de putere; *direcţia* acestei voinţe a fost cea represivă - către renunţarea productivă care a făcut omul sclavul muncii sale şi duşmanul propriei satisfacţii. Mai mult decît atît, voinţa de putere nu este ultimul cuvînt al lui Nietzsche: "Voinţa - iată cum se numeşte liberatorul şi heraldul bucuriei: aşa v-am învăţat, prieteni dragi! Acum însă, ascultaţi aceasta: voinţa însăşi este un prizonier".[19] Voinţa este încă un prizonier deoarece ea nu are putere asupra timpului: trecutul nu numai că rămîne ne-eliberat, dar ne-eliberat, continuă să tulbure orice eliberare. Dacă puterea timpului asupra vieţii nu este anulată, nu poate exista libertate: faptul că timpul nu se "repetă" menţine rana conştiinţei încărcate: ea hrăneşte răzbunarea şi nevoia de pedeapsă care, la rîndul lor, perpetuează trecutul şi boala, conducînd către moarte. Odată cu triumful moralei creştine, instinctele vieţii au fost pervertite şi constrînse; conştiinţa încărcată a fost legată de o "vină împotriva lui Dumnezeu". în instinctele umane au fost implantate "vrăjmăşia, împotrivirea, răzvrătirea, împotriva «Stăpînului», a «Tatălui», străbunului şi începutului lumii".[20] Reprimarea şi privaţiunea au fost astfel justificate şi afirmate; ele au fost transformate în forţe despotice şi agresive ce determinau existenţa umană. Odată cu utilizarea lor socială crescîndă, progresul devenea cu necesitate reprimare progresivă. Pe acest drum nu există alternativă şi nici o libertate spirituală sau transcendentală nu poate compensa fundamentele represive ale culturii. "Rănile spiritului", dacă se vindecă vreodată, lasă cicatrici. Trecutul devine stăpîh asupra prezentului, iar viaţa reprezintă un tribut plătit morţii:

Şi astfel, nor de nor se adunară peste spirit, pînă ce nebunia începu să predice: "Totul e pieritor, de-aceea totul merita să piară! Şi-aceasta este chiar dreptatea însăşi, această lege-a timpului silit să-şi devoreze propriii copii" - iată ce propovăduieşte nebunia.

Nietzsche demască eroarea uriaşă pe care s-au bazat filosofia şi morala occidentală - şi anume, transformarea faptelor în esenţe, a condiţiilor istorice în condiţii metafizice. Slăbiciunea şi deznădejdea omului, inegalitatea de putere şi bogăţie, nedreptatea şi suferinţa au fost atribuite unei crime şi vinovăţii transcendentale; răzvrătirea devenea păcatul originar, nesupunere în faţa lui Dumnezeu; iar căutarea satisfacerii însemna senzualitate. Mai mult, această întreagă serie de erori culmina cu zeificarea timpului: deoarece totul în lumea empirică este trecător, omul este în însăşi esenţa sa o fiinţă limitată, iar moartea este inclusă în esenţa vieţii. Doar valorile mai înalte sînt eterne şi, prin urmare, cu adevărat reale: omul lăuntric, credinţa şi dragostea care nu cere şi nu doreşte. încercarea lui Nietzsche de a descoperi rădăcinile istorice ale acestor transformări lămureşte funcţia lor dublă: de a împăca, compensa şi justifica pe oropsiţii pămîntului şi de a-i proteja pe aceia care i-au defavorizat şi i-au lăsat în această stare. Această realizare a amestecat şi cuprins stăpîni şi sclavi, guvernanţi şi guvernaţi, în acel elan de reprimare productivă care a împins civilizaţia occidentală către niveluri mereu

19. Friedrich Nietzsche, *Aşa grăit-a Zarathustra,* Partea a Ii-a, ("Despre mîntuire"), trad. Ştefan Aug. Doinaş, Bucureşti, Editura Humanitas, 1994, p. 201.
20. Friedrich Nietzsche, *Genealogia moralei* , trad. Liana Micescu, în *Ştiinţa voioasă. Genealogia moralei. Amurgul idolilor.* Bucureşti, EdituraHumanftas, n. 372.

21. *Aşa grăit-a Zarathustra,* p. 202.

ri-n înalte de eficienţă. însă eficienţa crescîhdă presupunea -><
generarea crescîhdă a instinctelor vieţii - declinul omului

Critica lui Nietzsche se deosebeşte de întreaga psihologie socială academică prin poziţia de pe care este făcută: Nietzsche vorbeşte în numele unui principiu al realităţii fundamental opus celui al civilizaţiei occidentale. Forma tradiţională a raţiunii este respinsă pe baza experienţei existenţei-ca-scop-în-sine - ca plăcere *(Lust*) şi desfătare. Lupta împotriva timpului este purtată de pe această poziţie: tirania devenirii asupra existenţei trebuie ruptă dacă omul trebuie să ajungă la sine însuşi într-o lume care este cu adevărat lumea sa. Atîta vreme cît există curgerea neînţeleasă şi necucerită a timpului - pierdere fără sens, durerosul "a fost" care nu va mai fi niciodată -, existenţa conţine sămînţa distrugerii care transformă binele în rău şi răul în bine. Omul ajunge la sine numai atunci cînd transcendenţa a fost cucerită - cînd eternitatea a devenit prezentă aici şi acum. Concepţia lui Nietzsche se sfîrşeşte cu viziunea unui cerc închis - nu progres, ci "întoarcere eternă":

Ţoale se duc şi toate se întorc: etern se învîtte roata fiinţei. Toate se sting şi toate înfloresc din nou; etern se scurge anul fiinţei. Toate se sparg şi toate se alcătuiesc din nou; etern se-nalţă aceeaşi casă - a fiinţei. Şi toate se despart, şi toate se salută iarăşi; etern îşi este sieşi credincios ciclul fiinţei. Fiinfa-ncepe-n fiecare clipă; în jurul fiecărui Aici se-nvîrte sfera lui Acolo. Iar centrul este pretutindeni. Drumul eternităţii este curb.[22]

Cercul închis apăruse mai înainte: la Aristotel şi Hegel, ca simbol al existenţei-ca-scop-în-sine. Dar în timp ce Aristotel îl rezerva pentru *nous theos,* în timp ce Hegel îl identifica cu ideea absolută, Nietzsche vede eterna întoarcere a finitului exact aşa cum este - în concreteţea şi finitudinea sa deplină. Aceasta este afirmarea totala a instinctelor vieţii, respingerea oricărei fugi şi negări. Eterna reîntoarcere este voinţa şi viziunea unei atitudini *erotice* faţă de existenţă, în care necesitatea şi împlinirea coincid.

22. *Ibid,* Partea a Ill-a ("Convalescentul"), p. 283.

Pavăză a necesităţii!
Apogeu al Existenţei!
Neatinsă de nici o dorinţă,
nepătată de nici o negare,
afirmare eternă a fiinţei:
te susţin veşnic, deoarece
te iubesc, eternitate.[2]

Eternitatea, de multă vreme consolarea ultimă a unei existenţe alienate, a fost transformată într-un instrument de reprimare prin transferarea sa într-o lume transcendentală - răsplata imaginară pentru suferinţa reală. Aici, eternitatea este cerută pentru lumea terestră - ca eternă reîntoarcere a copiilor săi, a crinului şi a trandafirului, a soarelui deasupra munţilor şi lacurilor, a celui ce iubeşte şi a celui iubit, a fricii pentru viaţa lor, a durerii şi fericirii. Moartea *există;* ea este cucerită numai dacă este urmată de renaşterea adevărată a tot ceea ce a existat înaintea morţii, aici, pe pămînt - nu ca o simplă repetare, ci ca recreare dorită şi căutată. Astfel, eterna reîntoarcere include întoarcerea suferinţei, dar a suferinţei ca un mijloc dătător de mai multă satisfacţie, de sporire a plăcerii.[24] Teama de durere izvorăşte din "instinctul slăbiciunii", din faptul că durerea copleşeşte şi devine finala şi fatală. Suferinţa poate fi afirmată dacă "puterea omului este suficient de mare"[25] pentru a face durerea un stimul pentru afirmare - o legătură în lanţul plăcerii. Doctrina eternei reîntoarceri îşi obţine îiitrega sa semnificaţie din afirmaţia centrală potrivit căreia "plăcerea doreşte eternitatea" - doreşte ca ea însăşi şi toate celelalte lucruri să fie eterne.

23. "Ruhm und Ewigkeit", *înWerke* (Leipzig: Alfred Kioner, 1919), VEI, p. 436.
24. *Ibid,* XVI, p. 301.
25. *Ibid,* p. 295.

Filosofia lui Nietzsche conţine suficiente elemente ale trecutului îngrozitor: celebrarea durerii şi puterii perpetuează trăsăturile moralei pe care Nietzsche caută să o depăşească. însă, imaginea unui nou principiu al realităţii sparge contextul represiv şi anticipează eliberarea de moştenirea arhaică. "Pămîhtul a fost prea multă vreme o casă de nebuni!"[26] Pentru Nietzsche, eliberarea depinde de răsturnarea sentimentului de vinovăţie; omenirea trebuie să ajungă să asocieze conştiinţa încărcată nu cu afirmarea ci cu negarea instinctelor vieţii, nu cu revolta ci cu acceptarea idealurilor represive.

Am prezentat cîteva puncte nodale în dezvoltarea filosofiei occidentale, care dezvăluie limitările istorice ale sistemului său de gîndire - şi efortul de a depăşi acest sistem. Lupta se manifestă în antagonismul dintre devenire şi existenţă, dintre curba ascendentă şi cercul închis, progres şi reîntoarcere eternă, transcendenţă şi rămînere în împlinire.[28] Ea este lupta dintre logica dominaţiei şi voinţa de satisfacere. Ambele îşi afirmă pretenţiile pentru definirea principiului realităţii. Ontologia tradiţională este contestată: împotriva concepţiei existenţei în termenii Logosului vine concepţia existenţei în termeni a-logici: dorinţă şi plăcere. Această contra-tendinţă caută să formuleze propriu-i Logos: logica satisfacerii.

în poziţiile sale cele mai avansate, teoria lui Freud împărtăşeşte această dinamică filosofică. Metapsihologia freudiană, încercînd să definească esenţa existenţei, o defineşte ca Eros - în contrast cu definirea sa tradiţională ca Logos. Instinctul morţii afirmă principiul non-existenţei (negarea existenţei), împotriva Eresului (principiul existenţei). Contopirea omniprezentă a celor două principii, în concepţia lui Freud, corespunde contopirii metafizice tradiţionale a existenţei şi non-existenţei. Desigur, concepţia freudiană a Eresului se referă doar la viaţa organică. Oricum, materia anorganică este, ca "scop" al instinctului morţii, atît de firesc legată de materia organică încît (după cum am arătat mai sus) pare admisibil să dăm concepţiei freudiene o semnificaţie ontologică generală. Existenţa este, în esenţă, căutarea plăcerii. Această căutare devine un "scop" în existenţa umană: impulsul erotic de a combina substanţa vie în unităţi tot mai mari şi mai durabile reprezintă sursa instinctuală a civilizaţiei. Instinctele sexuale sînt instinctele *vieţii:* impulsul de a conserva şi îmbogăţi viaţa prin stăpînirea naturii în conformitate cu nevoile vitale în curs de dezvoltare este, la origine, un impuls erotic. Ananke (penuria) este resim ţită ca o barieră împotriva satisfacerii instinctelor vieţii care caută plăcere, nu securitate. Iar "lupta pentru existenţă" este la ori gine o luptă pentru plăcere: cultura începe cu implementarea colectivă a acestui scop. Mai tîrziu însă, lupta pentru existenţă este organizată în interesul dominaţiei: baza erotică a culturii estt; transformată. Cînd filosofia concepe esenţa existenţei ca Logos, acesta este deja Logos al dominaţiei - ce comandă, stăpîneşte, direcţionează raţiunea căreia omul şi natura trebuie să i se supună.

Interpretarea freudiană a existenţei din perspectiva Eresului recuperează stadiul timpuriu al filosofiei lui Platon, care concepea cultura nu ca sublimarea represivă ci ca o auto-dezvoltare liberă a Erosului. încă de la Platon, această concepţie apare ca un reziduu arhaico-mitic. Eros este absorbit de Logos, iar Logosul este raţiunea care supune instinctele. Istoria ontologiei reflectă principiul realităţii care guvernează lumea tot mai eficient: nuanţele conţinute în noţiunea metafizică de Eros au fost trecute sub tăcere. Ele au supravieţuit în deformarea escatologică, în

26. *Genealogia moralei,* p. 373.
27. *Ibid,* p. 375.
28. Cele două concepţii diferite despre timp, subliniate aici, sînt analizate de Miicea Eliade în cartea sa *Mitul eternei reîntoarceri.* El opune conceptului de timp "ciclic" conceptul de timp "liniar", primul fiind caracteristic civi lizaţiilor "tradiţionale" (predominant primitive), cel de-al doilea fiind ca racteristic "omului modern".

numeroase mişcări eretice, în filosofia hedonistă. Istoria lor aşteaptă încă să fie scrisă - după cum aşteaptă şi istoria transformării Erosului în Agape.[29] Teoria lui Freud urmează tendinţa generală: în opera sa, raţionalitatea principiului dominant al realităţii înlocuieşte speculaţiile metafizice asupra Erosului.

Vom încerca imediat să recuperăm conţinutul deplin al speculaţiilor lui Freud.

29. Vezi Anders Nygren, *Agape and Eros* (Philadelphia: Westminster Press, 1953).

Partea a doua

DINCOLO DE PRINCIPIUL REALITĂŢII

Cit timp s-a irosit, de cînd există omul, în lupta de a şti cum va arăta lumea cealaltă'. Cu cît efortul de a afla era mai îndtjit, cu atît omul ştia mai puţin despre adevărata lume în care trăia. Singura lume frumoasă pe care o cunoştea, în care trăia, care îi dădea tot ceea ce avea, era, potrivit preoţilor şi prelaţilor, ultima la care trebuia să se gîndească. încă din ziua naşterii sale, omului i se recomandase, i se poruncise să-şi ia rămas bun de la ea. Oh, ne-am săturat să tot vedem această lume înjurată! Nu este un adevăr trist a spune că aceasta ar trebui să fie căminul nostru. De nu ne-ar oferi nimic altceva decît un simplu adăpost, un simplu veşmînt, o hrană simplă la care să se adauge crinul şi trandafirul, mărul şi para, ea tot ar fi căminul ideal pentru omul muritor sau nemuritor.

Sean O'Casey, Sunset and Evening Star

CAPITOLUL VI **Limitele istorice ale principiului randamentului**

Analiza anterioară încerca să identifice cîteva tendinţe fundamentale ale structurii instinctuale a civilizaţiei şi, mai ales, să definească principiul specific al realităţii care a guvernat progresul civilizaţiei occidentale. Am denumit acest principiu principiul randamentului; de asemenea, am încercat să demonstrăm că dominaţia şi alienarea, provenite din organizarea socială dominantă a muncii, sînt cele care determină într-o mare măsură cerinţele impuse instinctelor de către acest principiu al realităţii. S-a pus întrebarea dacă domnia continuă a principiului randamentului ca principiul realităţii trebuie considerată ca indiscutabilă (astfel îneît dezvoltarea civilizaţiei ar trebui considerată doar din perspectiva acestui principiu), sau dacă, dimpotrivă, principiul randamentului nu a creat precondiţiile unui principiu al realităţii calitativ deosebit, non-represiv. Această întrebare s-a impus de la sine cîhd am confruntat teoria psihanalitică despre om cu cîteva tendinţe istorice fundamentale:

(1) însuşi progresul civilizaţiei realizat sub domnia principiului randamentului a atins un nivel al productivităţii, care ar permite reducerea la minimum a cerinţelor sociale de energie instinctuală pentru munca alienată. în această

lumină, menţinerea organizării represive a instinctelor pare ca fiind cerută nu atît de "lupta pentru existenţă", cît mai curînd de interesul pentru a perpetua această luptă - de interesul dominaţiei.

(2) Filosofia reprezentativă a civilizaţiei occidentale a dezvoltat un concept al raţiunii care conţine trăsăturile esenţiale ale principiului randamentului. însă, aceeaşi filosofie ajunge la viziunea unei forme superioare de raţiune care reprezintă tocmai negarea acestor trăsături - şi anume, receptivitate, contemplaţie, bucurie. Din spatele definirii subiectului în termenii activităţii productive a eului, activitate caracterizată de o continuă autotranscendere, apare imaginea mîhtuirii eului: oprirea oricărei transcendenţe într-o formă de existenţă care a absorbit orice devenire şi care este pentru sine şi cu sine în orice alteritate.

Problema caracterului istoric şi a limitelor istorice ale principiului randamentului este de o importanţă hotărîtoare pentru teoria lui Freud. Am văzut că el practic identifica una dintre formele principiului realităţii (principiul randamentului) cu principiul realităţii în general. Prin urmare, dialectica pe care Freud o atribuie civilizaţiei îşi pierde finalitatea dacă principiul randamentului se dovedeşte a fi doar o formă istorică specifică a principiului realităţii. Mai mult chiar, întrucît Freud identifică şi caracterul istoric al instinctelor cu "natura" lor, relativitatea principiului randamentului ar afecta chiar concepţia sa fundamentală asupra dinamicii instinctuale a Erosului şi Thanatosului: sub domnia unui alt principiu al realităţii, relaţiile dintre ele, precum şi dezvoltarea lor, vor fi altele. Dar teoria feudiană a instinctelor oferă unul din argumentele cele mai puternice *împotriva* caracterului relativ (istoric) al principiului randamentului. Dacă sexualitatea este, în însăşi esenţa ei, antisocială şi asocială, şi dacă distructivitatea este manifestarea unui instinct primar, atunci

ideea unui principiu non-represiv al realităţii nu este decît speculaţie goală.

Teoria freudiană a instinctelor indică direcţia în care trebuie cercetată problema. Principiul randamentului impune o organizare represivă tot mai perfecţionată a sexualităţii şi a instinctului distructiv. De aceea, dacă procesul istoric tindea să desfiinţeze instituţiile principiului randamentului, atunci el ar tinde să desfiinţeze şi organizarea instinctelor corespunzătoare acestora - adică să elibereze instinctele de constrîngerile şi devierile cerute de principiul randamentului. Aceasta ar însemna apariţia posibilităţii reale de eliminare treptată a reprimării suplimentare, ceea ce ar implica absorbirea sau neutralizarea unui domeniu crescînd al distructivităţii de către libidoul întărit. Evident, teoria lui Freud interzice construirea vreunei utopii psihanalitice. Dacă acceptăm teoria sa şi susţinem totuşi că în reprezentarea unei civilizaţii non-represive este conţinută o substanţă istorică, atunci aceasta trebuie dedusă din însăşi teoria freudiană a instinctelor. Trebuie să examinăm concepţiile sale pentru a constata dacă ele conţin sau nu elemente ce trebuie să fie reinterpretate. Această metodă corespunde celei pe care am folosit-o în discuţia sociologică anterioară. Acolo am încercat să "citim" osificarea principiului realităţii în condiţiile istorice pe care el le-a produs; aici vom încerca să "citim" în destinul istoric al instinctelor dacă există posibilitatea dezvoltării lor non-represive. Un astfel de procedeu implică o critică a principiului realităţii actual în numele principiu lui plăcerii - o reevaluare a relaţiei antagonice ce a dominat pînă acum întatre aceste două dimensiuni ale existenţei umane.

Freud afirmă că un conflict esenţial între cele două principii este inevitabil; totuşi, în elaborarea ulterioară a teoriei sale, acest caracter inevitabil nu mai apare atît de indiscutabil. Conflictul, sub forma pe care o îmbracă în civilizaţie, este determinat şi perpetuat de Ananke, *Lebensnot,* de lupta pentru existenţă. (Nici forma ultimă a teoriei instinctelor centrată în jurul conceptelor

de Eros şi instinct al morţii nu suprimă această teză: *Lebensnot* apare acum ca nevoia şi imperfecţiunea inerente vieţii organice). Lupta pentru existenţă face inevitabilă modificarea represivă a instinctelor tocmai pentru că nu există suficiente bunuri şi resurse pentru o satisfacere deplină şi lipsită de durere şi efort a nevoilor instinctelor. Dacă acest lucru este adevărat, atunci organizarea represivă a instinctelor în lupta pentru existenţă trebuie atribuită unor factori *exogeni* - exogeni în sensul că ei nu sînt inerenţi "naturii" instinctelor, ci rezultă din condiţiile istorice specifice în care se dezvoltă instinctele. După Freud această distincţie este neesenţială, întrucît instinctele înseşi sînt "istorice"[1]; nu există structură instinctuală "în afara" structurii istorice. Cu toate acestea, faptul nu ne dispensează de necesitatea de a face distincţia - însă ea trebuie făcută *în interiorul* structurii istorice însăşi. Aceasta apare stratificată pe două niveluri: (a) nivelul filogenetic-biologic, dezvoltarea animalului uman în luptă cu natura; şi (b) nivelul sociologic, dezvoltarea indivizilor civilizaţi şi a grupurilor de indivjzi aflate în luptă între ele şi cu mediul lor. Cele două niveluri se află într-o permanentă şi indisolubilă interacţiune, dar factorii care au apărut în cadrul nivelului social suit, în raport cu primul nivel - cel biologic, factori exogeni, avînd de aceea o altă pondere şi o altă valoare (deşi pe parcursul dezvoltării pot "coborî" pînă la primul nivel): ei sînt mai relativi, se pot modifica mai rapid şi aceasta fără a periclita dezvoltarea speciei sau a-i imprima un sens descendent. Această diferenţă în originea modificării instinctuale stă la baza distincţiei pe care am făcut-o între reprimarea "inevitabilă" şi cea suplimentară[2]; cea din urmă se naşte şi se realizează la nivel sociologic.

Freud este conştient de existenţa elementului istoric în cadrul structurii instinctuale a omului. în discutarea religiei ca o formă istorică specifică de "iluzie", el aduce următorul argument care contrazice poziţia sa: "întrucît oamenii sînt atît de pu-

1. Vezi, de exemplu, *Beyond the Pleasure Principie,* pp. 47, 49.
2. Vezi pag. 50.

ţin, accesibili pentru argumente raţionale, atît de puternic dominaţi de dorinţele lor instinctuale, de ce oare trebuie să fie privaţi de o satisfacere instinctuală, oferindu-li-se în schimb argumente raţionale?". Şi el răspunde: "Desigur, oamenii sînt astfel, dar vaţi întrebat dacă este necesar ca ei să fie astfel sau dacă natura lor interioară le impune aceasta?"[3] Totuşi, în teoria sa a instinctelor, Freud nu trage concluzii decisive din această distincţie istorică, ci atribuie ambelor niveluri o valoare egală şi generală. Faptul dacă inhibiţiile sînt impuse de penurie sau de *distribuirea* inegală a penuriei, de lupta pentru existenţă sau de interesul dominaţiei nu este hotărîtor pentru metapsihologia sa. Şi, într-adevăr, cei doi factori - cel filogenetic-biologic şi cel sociologic - s-au contopit pe parcursul dezvoltării de pînă acum a istoriei. Dar această contopire a devenit de mult timp "nefirească" - ca şi "modificarea" represivă a principiului plăcerii de către principiul realităţii. Refuzul constant al lui Freud de a admite o posibilitate reală de eliberare de această modificare presupune deci că penuria şi dominaţia sînt eterne - idee care a devenit astăzi discutabilă. Datorită acestei idei, un factor exterior este investit cu demnitatea teoretică a unui element inerent vieţii sufleteşti, inerent chiar instinctelor primare. Avînd în vedere perspectivele civilizaţiei, precum şi interpretarea freudiană a dezvoltării instinctelor, trebuie să punem sub semnul întrebării corectitudinea acestei idei. Dacă civilizaţia se dezvoltă spre un stadiu superior de libertate, atunci trebuie să luăm în serios posibilitatea istorică, poate chiar *necesitatea* istorică, a unei eliberări treptate a dezvoltării instinctuale de restricţiile ce i-au fost impuse pînă acum.

Pentru a deduce din teoria lui Freud despre instincte ipoteza unei civilizaţii non-represive, trebuie să examinăm din nou concepţia sa asupra instinctelor primare, asupra scopurilor şi interrelaţiilor lor. După Freud, instinctul morţii este acela care pare să se opună, înainte de toate, ipotezei unei civilizaţii non-repre-

3. *TheFutweofanlllusionQiewYoTk:* LiverightPublishingCorp., 1949), p. 81.

sive: însăşi existenţa unui astfel de instinct pare să conducă "automat" la întrega ţesătură de constrîngeri şi controale introduse de civilizaţie; caracterul înnăscut al distnictivităţii generează caracterul perpetuu al represiunii. Examenul nostru trebuie deci să înceapă cu analiza freudiană a instinctului morţii.

Am văzut că, în ultima teorie a instinctelor, "tendinţa inerentă oricărui organism viu de a restabili un stadiu anterior pe care a trebuit să-l părăsească sub influenţa unor forţe perturbatoare externe"[4] este comună ambelor instincte primare: Eros şi instinctul mor*ii Frcid ᵛede această tendinţă regresivă ca pe o expresie a "inerţiei" vieţii organice, pe care o explică prin următoarea ipoteză: în momentul în care viaţa organică s-a născut din materia neînsufleţită a apărut o "tensiune" puternică de care tînărul organism a încercat să se elibereze printr-o reîntoarcere la anorganic' în stadiul primitiv al vieţii organice, drumul spre stadiul anterior al existenţei anorganice era probabil foarte scurt, iar a muri era foarte uşor; însă, cu timpul, "influenţele exterioare" au jwelungi! acest drum, constrîngînd organismul la "ocoluri tot mai lungi şi tot mai complicate pentru a ajunge la moarte". Cu cît "ocolul" este mai lung şi mai complicat, cu atît organismul este iiiui diferenţiat şi mai puternic: în cele din urmă, el cucereşte lumea şi o transformă în domeniul său. Totuşi, scopul originar al instinctelor se conservă - reîntoarcerea la viaţa anorganică, la materia "îîi.KKtă" iixact în acest punct al dezvoltării ipotezei sale celei ;nui interesante Freud afirmă, de mai multe ori. că factorii exotjc[1].! sînt aceia care au determinat dezvoltarea primară >■ .-■•: . ".;;.'.v ur^.iniMiiul a fost forţat să abandoneze starea anteiioară 'Sun ;• sesiunea forţelor *externe* perturbatoare"; fenomenele vii-ţn uranice trebuie să fie "puse pe seama influ-*cn\zl*— ■■;. -:•". . • -:. --i'c^re, deviante"; "influenţele *externe* hoiârîtoare «u sule ii modificări care le-au făcut capabile să impună substanţe' c;c *J.* supravieţuit devieri din ce în ce mai mari.

4. *Beyond the Piesure Principie*, p. 47.
5. *Ibid*, p. 50.

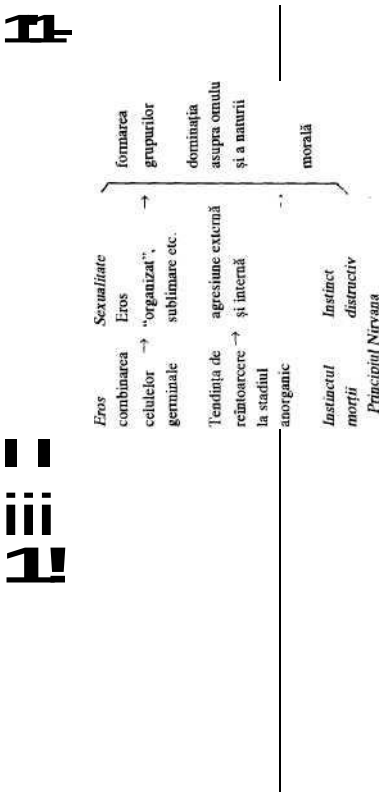
de la drumul vital primar".[6] Dacă moartea organismului este provocată de "motive *interne"*[7], atunci ocolul prin care se ajunge la moarte trebuie să fie determinat de factori externi. Freud presupune că aceşti factori trebuie căutaţi în "istoria pămîntului şi a relaţiei sale cu soarele".' Dar dezvoltarea animalului uman nu se limitează la istoria geologică; pe baza istoriei naturale, omul devine subiectul şi obiectul propriei sale istorii. Dacă, la început, deosebirea dintre instinctul vieţii şi instinctul morţii era foarte mică, pe parcursul istoriei animalului uman ea creşte considerabil, devenind o caracteristică esenţială a însuşi procesului istoric.

Diagrama care urmează poate ilustra construcţia freudiană a dinamicii instinctuale fundamentale.

Această diagramă schiţează succesiunea istorică ce începe cu viaţa organică (stadiul 2 şi 3), trece prin faza de formare a celor două instincte primare (5), pentru a ajunge în faza dezvoltării lor "modificate" ca instincte umane în civilizaţie (6-7). Stadiile 3 şi 6 constituie momentele de cotitură. Ambele sînt condiţionate de factori externi datorită cărora atît conturarea instinctelor, cît şi dinamica lor ulterioară sînt "determinate istoric", în stadiul 3, factorul exterior este "tensiunea nerezolvată" provocată de apariţia vieţii organice; "experienţa" că viaţa este mai puţin "satisfăcătoare", mai dureroasă decît stadiul anterior, produce instinctul morţii ca tendinţa de a elimina această tensiune prin regresiune. Acţiunea instinctului morţii apare astfel ca rezultatul traumei produsă de frustrarea originară: lipsa şi durerea cauzate aici de un eveniment biologico-geologic.

Celălalt moment de cotitură nu mai este, însă, biologico-geologic: el se produce la pragul civilizaţiei. Aici, factorul exterior este Ananke, lupta conştientă pentru existenţă. Această luptă impune atît controalele represive ale instinctelor sexuale (mai întîi prin forţa brutală a tatălui primitiv, mai tîrziu prin institu-

6. *Ibid,* pp. 47, 49, 50.
7. *Ibid,* p. 50
8. *Ibid,* p. 49.



ționalizare și interiorizare), cît și transformarea instinctului morții în agresiune socialmente utilă și moralitate. Această organizare a instinctelor (în realitate un proces de lungă durată) crează diviziunea muncii civilizate, progresul, "legea și ordinea"; totodată, ea declanșează acea serie de evenimente care conduce la slăbirea progresivă a Erosului și, prin aceasta, la creșterea agresivității și a sentimentului de vinovăție. Am văzut că această dezvoltare nu este "inerentă" luptei pentru existență, nu-i revine ei în mod natural, ci doar organizării ei represive și că depășirea lipsei, posibilă în stadiul actual de dezvoltare, face această luptă tot mai fără sens.

Dar instinctele înseși nu conțin oare forțe asociale care fac necesare constrîngeri represive, indiferent dacă în lumea exterioară domnește penuria sau belșugul? Să ne amintim, din nou, afirmația lui Freud că natura instinctelor este "istoric dobîndită". De aceea, această natură este supusă schimbării din momentul modificării condițiilor fundamentale care au imprimat instinctelor această natură. Este adevărat că aceste condiții nu s-au schimbat, lupta pentru existență desfășurîndu-se încă în cadrul penu-riei și al dominației. Dar ele tind să devină caduce și "artificiale" în perspectiva posibilității reale de a suprima penuria și dominația. Măsura în care s-a schimbat *baza* civilizației (în timp ce *principiul* ei a rămas același) poate fi ilustrată de faptul că deosebirea dintre începuturile civilizației și stadiul ei actual pare mult mai mare decît deosebirea dintre începuturile civilizației și stadiul anterior, cînd s-a format "natura" instinctelor. Desigur, transformarea condițiilor fundamentale ale civilizației nu ar putea afecta decît instinctele umane formate (instinctul sexual și cel agresiv). O astfel de transformare nu poate fi imagintă în legătură cu condițiile fundamentale biologico-geologice; nașterea vieții va rămîne în continuare o traumă, așa încît domnia principiului Nirvana pare de neclintit.

Totuși, ramificațiile instinctului morții nu acționează decît contopindu-se cu instinctele sexuale; atîta timp cît există viață,

primele rămîn subordonate celor **din urmă;** soarta *destrudo-uhii* **("energia" instinctelor distructive)** depinde de cea **a libidoului. Prin urmare,** o schimbare calitativă în dezvoltarea sexualităţii va modifica în mod necesar manifestările instinctului morţii.

Astfel, ipoteza unei civilizaţii non-represive trebuie să fie validată teoretic, mai întîi, prin demonstrarea posibilităţii unei dezvoltări non-represive a libidoului în condiţiile civilizaţiei mature. Direcţia unei astfel de dezvoltări este indicată de acele forţe psihice care, după Freud, cad în afara acţiunii principiului realităţii, transpunînd această libertate în lumea conştiinţei mature. Re-examinarea lor trebuie să fie următorul pas.

CAPITOLUL VII

Fantasmă şi utopie

în teoria lui Freud, forţele psihice opuse principiului realităţii apar în primul rînd ca ţinînd de inconştient şi acţionînd de acolo. Domnia principiului "nemodificat" al plăcerii nu se întinde decît asupra celor mai adînci şi mai "arhaice" procese inconştiente: acestea nu pot furniza standarde nici pentru construcţia structurilor mentale non-represive, nici pentru valoarea de adevăr a unei astfel de construcţii. însă, Freud distinge fantasma ca pe o activitate psihică ce menţine un grad înalt de libertate faţă de principiul realităţii, chiar şi în sfera conştiinţei dezvoltate. Reamintim descrierea pe care i-o face în "Cele două principii ale funcţionării mentale".

Odată cu introducerea principiului realităţii, un tip de activitate psihică a fost separat: el s-a menţinut hi afara testului realităţii şi a rămas subordonat doar principiului plăcerii. Acesta este activitatea fantasmării *(das Phantasieren), care începe deja odată cu jocul copiilor şi, mai tîziu, continuată ca reverie, renunţă la dependenţa faţă de obiectele reale.'*

Fantasma îndeplineşte una dintre cele mai importante funcţii în structura psihică totală: ea leagă straturile cele mai adînci

1. *CoUected Papers,* IV, p. 16 -17.

ale inconştientului de produsele superioare ale conştiinţei (de artă), leagă visul de realitate; ea păstrează arhetipurile speciei, ideile eterne dar reprimate ale memoriei colective şi individuale, imaginile tabuate ale libertăţii. Freud stabileşte o relaţie dublă "între instinctele sexuale şi fantasmă", pe de-o parte, şi "între instinctele eului şi activităţile conştiinţei", pe de altă parte. Această dihotomie nu se susţine, nu numai din cauza ultimei formulări a teoriei instinctelor (care abandonează ideea instinctelor independente ale eului), ci şi datorită încorporării fantasmei în conştiinţa artistică (şi chiar în cea normală). Totuşi, afinitatea dintre fantasmă şi sexualitate rămîne decisivă în ceea ce priveşte funcţia celei pentru dintîi.

Recunoaşterea fantasmei (imaginaţia) ca un proces de gîndire ce-şi tfre propriile legi şi valori de adevăr nu era nouă în psihologie şi lilosofie; contribuţia originală a lui lreud consta în încercarea de a prezenta geneza acestui mod de gîndire şi legătura sa fundamentală cu principiul plăcerii. Instaurarea principiului realităţii provoacă o diviziune şi o mutilare a spiritului care determină în mod fatal întreaga sa dezvoltare. Procesul psihic iniţial unificat în eul-plăcere este acum scindat: curentul său principal este canalizat spre domeniul principiului realităţii şi adaptat exigenţelor sale. Astfel condiţionată, această parte a psihicului obţine monopolul de a interpreta, manipula şi modifica realitatea - de a guverna amintirea şi uitarea, şi chiar de a defini realitatea şi modul în care ea ar trebui folosită şi modificată. Cealaltă parte a aparatului psihic îşi păstrează libertatea în raport cu controlul principiului realităţii - dar cu preţul de a deveni neputincioasă, neimportantă, nerealistă. Dacă înainte eul era ghidat şi condus de *întregul* energiei sale psihice, acum el este ghidat numai de acea parte a sa ce se conformează principiului *realităţii.* Această parte şi numai ea este cea care fixează obiectivele, normele şi valorile eului; ca raţiune, ea devine unicul depozitar al judecăţii, adevărului, raţionalităţii; ea decide ce este folositor

sau nefolositor, bun sau rău.[2] *Fantasma,* ca proces psihic separat, se naşte prin organizarea eului-plăcere în eul-realitate dar, în acelaşi timp, ea este lăsată în urmă. Raţiunea domină: ea devine dezagreabilă, dar utilă şi corectă; fantezia rămîhe agreabilă, dar devine inutilă, falsă - devine un simplu joc, o reverie. Ca atare ea continuă să vorbească limbajul principiului plăcerii, al libertăţii faţă de reprimare, al dorinţei şi satisfacerii neinhibate - însă, realitatea acţionează conform legilor raţiunii, ce nu mai este fidelă limbajului visului.

Cu toate acestea, fantezia (imaginaţia) păstrează structura şi tendinţele psihicului de dinaintea organizării sale de către realitate, înainte ca el să devină un "individ" ce se afirmă împotriva altor indivizi. în acelaşi fel, ca şi şinele căruia îi rămîne fidelă, imaginaţia păstrează "amintirea" trecutului subistoric, cînd viaţa individului era viaţa speciei, imaginea unităţii imediate dintre universal şi particular sub domnia principiului plăcerii. în contrast, întreaga istorie ulterioară a omului se caracterizează prin distrugerea acestei unităţi originare: poziţia eului "în calitate de organism individual independent" intră în conflict cu "el însuşi în cealaltă calitate a sa, ca membru al unei serii de generaţii".[3] Specia trăieşte acum în conflictul conştient şi mereu reînnoit dintre indivizi şi dintre ei şi lumea lor. Progresul sub domnia principiului randamentului se realizează prin aceste conflicte. *Principium individuations,* aşa cum este el realizat de acest principiu al realităţii, dă naştere utilizării represive a instinctelor primare ce continuă să lupte, fiecare în felul său, pentru a suprima *principium individuationis,* în timp ce sînt permanent deviate de la obiectivul lor chiar de către progresul pe care îl susţine energia lor. în acest efort, ambele instincte sînt supuse. în lumea an-

2. *Raţiunea* in acest sens nu este identică cu *facultatea raţională* (intelectul) din psihologia teoretică tradiţională. Aici termenul desemnează acea parte a minţii care este pusă sub controlul principiului realităţii şi include partea organizată a facultăţilor "vegetative", "sensitive" şi "apetitive".

[1] *A General Introduction to Psychoanalysis, op. cit.,* p. 359.

tagonicului *principium individuationis,* și împotriva lui, imaginația apără revendicarea întregului individual, în unitate cu specia și cu trecutul "arhaic".

Metapsihologia freudiană repune aici imaginația în drepturile sale. Ca proces psihic fundamental, independent, fantasma are propria sa valoare de adevăr ce corespunde unei experiențe proprii - și anume, depășirea realității umane antagonice. Imaginația preconizează reconcilierea individului cu întregul, a dorinței cu realizarea sa, a fericirii cu rațiunea. în timp ce această armonie a fost respinsă în domeniul utopiei de către principiul dominant al realității, fantasma insistă că ea trebuie și poate să devină reală, că în spatele iluziei se află *cunoașterea.* Adevărurile imaginației sînt în primul rînd realizate cînd fantezia însăși capătă formă, cînd ea crează un univers de percepție și de înțelegere - un univers subiectiv și, în același timp, obiectiv. Este ceea ce se întîmplă în *artă.* Astfel, analiza funcției cognitive a fanteziei conduce la estetică, ca "știință a frumosului": în spatele formei estetice se află armonia reprimată a senzualității și rațiunii - protestul etern împotriva organizării vieții de către logica dominației, critica principiului randamentului.

Arta este, poate, "întoarcerea refulatului", sub forma sa cea mai vizibilă, și aceasta nu numai la nivel individual, ci și la nivel generic-istoric. Imaginația artistică dă formă "amintirii inconștiente" a eliberării ce a eșuat, a promisiunii ce a fost trădată. Sub domnia principiului randamentului, arta opune reprimării instituționalizate, "imaginea omului ca subiect liber; dar în condițiile alienării, arta nu poate prezenta imaginea libertății decît ca negare a alienării".[4] După trezirea conștiinței libertății nu mai există operă adevărată de artă care să nu reveleze conținutul arhetipal: negarea alienării. Vom vedea mai tîrziu cum acest conținut ajunge să capete forma estetică, guvernată de principii estetice.[5]

4. Theodor W. Adorno, "Die gegängelte Musik", în *Der Monat,* V (1953), p. 182.
5. Vezi capitolul 9.

Ca fenomen estetic, funcția critică a artei poartă în ea propria sa înfrîngere. însuși ataşamentul artei față de formă contracarează negarea lipsei de libertate în artă. Pentru a fi negată, alienarea trebuie să fie reprezentată în opera de artă într-o formă ce prezintă aparența realității. Acest element de aparență *(Schein)* supune în mod necesar realitatea reprezentată criteriilor estetice și o lipsește astfel de teroarea sa. Mai mult, forma operei de artă investește conținutul cu calitățile plăcerii. Stilul, ritmul, metrica introduc o ordine estetică ce este ea însăși o sursă de plăcere: ea reconciliază cu conținutul. Calitatea estetică a plăcerii, și chiar divertismentul, a fost inseparabilă de esența artei, oricît de tragică, oricît de intransigentă ar fi opera de artă. Afirmația lui Aristotel despre efectul purificator al artei rezumă funcția dublă a artei: de a opune și de a împăca; de a acuza și de a achita; de a evoca reprimatul și de a-1 reprima din nou - "purificat". Oamenii se pot înălța sufletește grație clasicilor: ei citesc, văd și ascultă cum propriile lor arhetipuri se revoltă, triumfă, renunță sau pier. Și întrucît totul este format din punct de vedere estetic, ei se pot bucura de el - și-1 pot uita.

Totuși, în limitele formei estetice, arta a exprimat, deși într-o manieră ambivalentă, întoarcerea imaginii reprimate a eliberării; arta însemna opoziție. în stadiul actual, în perioada mobilizării totale, nici această opoziție ambivalentă nu mai apare viabilă. Arta nu mai supraviețuiește decît acolo unde se neagă pe sine, acolo unde își salvează esența negîndu-și forma tradițională, și prin aceasta, negînd reconcilierea: acolo unde ea devine suprarealistă și atonală.[6] Altminteri, arta împărtășește soarta oricărei comunicări umane autentice: ea piere. Ceea ce Karl Kraus scria la începutul perioadei fasciste este încă adevărat:

"Das Wort entschlief, als jene Welt erwachte".

Sub o formă mai puțin sublimată, opoziția dintre fantasmă și principiul realității se află mai în largul său în procese sub-re-

6. Theodor W. Adorno, *Philosophie derneuen Musik* (Tiibingen: J.C.B. Mohr, 1949).

ale şi supra-reale precum visul, reveria, jocul, "fluxul conştiinţei", în revendicarea sa extremă pentru obţinerea satisfacerii dincolo de principiul realităţii, fantasma neagă însuşi *principium individuationis.* Probabil aici se află rădăcinile fidelităţii fantasmei faţă de Erosul primar: sexualitatea este "singura funcţie a unui organism viu care depăşeşte individul şi asigură legătura sa cu specia".[7] în măsura în care sexualitatea este organizată şi controlată de principiul realităţii, fantasma se manifestă mai ales împotriva sexualităţii normale. (Am analizat anterior afinitatea care există între fantasmă şi perversiuni.[8]) Totuşi, elementul erotic al fantasmei depăşeşte expresiile sale perverse. Ea tinde către o "realitate erotică" în care instinctele vieţii şi-ar găsi împlinirea fără reprimare. Acesta este conţinutul ultim al procesului de fantasmare în opoziţia sa faţă de principiul realităţii; graţie acestui conţinut, fantasma joacă un rol unic în dinamica psihică.

Freud recunoştea acest rol dar, în acest punct, metapsihologia sa ajunge la o cotitură hotărîtoare. Imaginea unei forme diferite de realitate a apărut ca adevărul unuia dintre procesele psihice fundamentale; această imagine conţine unitatea pierdută a universalului şi particularului şi satisfacerea integrală a instinctelor vieţii prin reconcilierea principiului plăcerii cu principiul realităţii. Valoarea sa de adevăr este sporită de faptul că imaginea aparţine omenirii mai presus de *principium individuationis.* însă, după Freud, imaginea evocă doar *trecutul subistoric* al speciei (şi al individului), anterior oricărei civilizaţii. Deoarece a-ceasta din urmă se poate dezvolta numai distrugînd unitatea sub-istorică dintre principiul plăcerii şi principiul realităţii, imaginea trebuie să rămînă îngropată în inconştient, iar imaginaţia trebuie să devină simplă fantezie, joc de copii, reverie. Lungul drum al conştiinţei, de la hoarda primordială la forme tot mai înalte de civilizaţie, nu poate fi inversat. Concluziile lui Freud exclud

7. Freud, *A General Intivduction to Psychoanalysis,* p. 358.
8. Vezi capitolul II.

ideea unei stări "ideale" a naturii; dar ele ipostaziază, de asemenea, o *formă* istorică specifică de civilizaţie drept *natura* civilizaţiei. Propria teorie a lui Freud nu justifică această concluzie. Din necesitatea istorică a principiului randamentului şi din perpetuarea sa dincolo de necesitatea istorică, nu rezultă că o altă formă de civilizaţie, aflată sub domnia unui alt principiu al realităţii, ar fi imposibilă. în teoria freudiană, libertatea în raport cu reprimarea este o problemă ce ţine de *trecutul* inconştient, subistoric şi chiar subuman, de procesele biologice şi psihice primordiale; prin urmare, ideea unui principiu non-represiv al realităţii este o problemă de regresiune. Că un astfel de principiu ar putea deveni el însuşi o realitate istorică, o problemă de conştiinţă în curs de dezvoltare, că imaginile fantasmei s-ar putea referi, mai curînd, la *viitorul* necucerit al omenirii decît la trecutul său (prost) cucerit -toate acestea îi păreau lui Freud, în cazul cel mai fericit, doar o frumoasă utopie.

[Pericolul de a abvza de descoperirea valorii de adevăr a imaginaţiei cu privire la tendinţele regresive este exemplificat de opera lui Cari Jung. Jung a insistat pe forţa *cognitivă* a imaginaţiei chiar mai puternic decît Freud. După Jung, fantasma este unită "în mod imperceptibil" cu toate celelate funcţii psihice; ea apare "acum ca ceva primar, ca ultima şi cea mai temerară sinteză a tuturor capacităţilor". Fantasma este, înainte de toate, "activitatea creatoare din care decurg răspunsurile la toate întrebările posibile"; ea este "mama tuturor posibilităţilor, în care suit unite atît toate conflictele psihice, cît şi conflictul dintre lumea interioară şi cea exterioară". Fantasma a construit întotdeauna legătura dintre cerinţele ireconciliabile ale obiectului şi subiectului, dintre extroversie şi introversie.[9] Caracterul simultan retrospectiv şi expectativ al imaginaţiei este astfel clar formulat: ea nu priveşte doar înapoi, către un trecut aborigen de aur, ci şi înainte către toate posibilităţile încă nerealizate, dar

9. Jung, *Psychological Types* (New York: Harcourt, Brace, 1926), p. 69.

realizabile. Dar, deja în lucrările anterioare ale lui Jung accentul este pus pe calităţile retrospective şi deci "fantastice" ale imaginaţiei: gîndirea visătoare se deplasează într-o manieră retrogradă către materia brută a memoriei"; ea este o "regresiune către percepţia originară".[10] în dezvoltarea psihologiei lui Jung, tendinţele sale obscurantiste şi reacţionare au devenit dominante şi au eliminat vederile critice ale metapsihologiei freudiene.[11]]

Valoarea de adevăr a imaginaţiei nu priveşte numai trecutul, ci şi viitorul: formele libertăţii şi ale fericirii pe care le invocă pretind a furniza *realitatea* istorică. Funcţia critică a fantasmei constă în refuzul său de a accepta ca definitive limitările impuse libertăţii şi fericirii de către principiul realităţii, în refuzul de a uita ceea ce *poate fi:*

A înrobi imaginaţia, chiar cînd este vorba despre ceea ce numim, în mod grosolan, fericire, înseamnă a te sustrage justiţiei supreme, pe care o aflam in adîncul fiinţei noastre. Numai imaginaţia dă socoteală despre ceea ce poate fi.'

Suprarealiştii recunoşteau implicaţiile revoluţionare ale descoperirilor lui Freud: "Imaginaţia este, poate, pe cale să-şi recapete drepturile".[13] Dar atunci cînd întrebau "Visul nu poate fi, oare, folosit şi el la rezolvarea problemelor fundamentale ale vieţii?"[14], ei treceau dincolo de psihanaliză, pretinzînd ca visul să se transforme în realitate, fără compromiterea conţinutului său. Arta se alia cu revoluţia. Adeziunea fermă la valoarea strictă de adevăr a imaginaţiei cuprinde realitatea mai deplin. Faptul că

10. *Psychology of the Unconscious,* (London: Routledge and Kegan Paul, 1951), p. 13-14.
11. Excelenta analiza a lui Edward Glover face inutilă discutarea în continuare a operei Iui Jung. *Vezi Freud or Jung?* (New York: W.W. Norton, 1950.
12. *Manifestele suprarealismului,* în Mario de Micheli, Avangarda artistică a secolului XX, în rom. de Ilie Constantinescu, Bucureşti, Editura Meri diane, 1968, p. 283. Acesta a fost primul manifest (1924).
13. *Ibid*, p. 287.
14. *Ibid*, p. 289.

propunerile imaginaţiei artistice nu sînt adevărate din perspectiva organizării reale a faptelor ţine de esenţa adevărului lor:

Adevărul că vreo afirmaţie cu privire la o situaţie reală este neadevărată poate exprima adevărul vital din punctul de vedere al realizării estetice. El exprimă "marele refuz" care îi este trăsătura fundamentală."[15]

Acest Mare Refuz înseamnă protestul împotriva reprimării inutile, lupta pentru forma ultimă a libertăţii - "a trăi Iară angoasă".[16] Dar această idee nu putea fi formulată fără sancţiune decît în limbajul artei. în contextul mai realist al teoriei politice, şi chiar al filosofiei, această idee a fost aproape universal denunţată ca utopie.

Transferarea posibilităţilor reale către acel *no man 's land* al utopiei constituie ea însăşi un element esenţial al ideologiei principiului randamentului. Dacă construcţia unei dezvoltări instinctuale non-represive este orientată nu către trecutul subistoric, ci către prezentul istoric şi civilizaţia avansată, însăşi noţiunea de utopie îşi pierde sensul. Negarea principiului randamentului nu apare împotriva progresului raţionalităţii conştiente, ci *cu* el; această negare presupune cel mai înalt grad de maturitate a civilizaţiei, înseşi realizările principiului randamentului au sporit contradicţia dintre procesele inconştiente arhaice şi procesele conştiente ale omului, pe de-o parte, şi posibilităţile sale reale, pe de alta. Istoria omenirii pare a se îndrepta către un alt punct de cotitură al destinelor instinctelor. Şi, la fel ca la precedentele momente cruciale, adaptarea structurii psihice arhaice la noul mediu ar însemna a altă "catastrofă" - o schimbare explozivă a mediului însuşi. Totuşi, în timp ce primul punct de cotitură a fost, conform ipotezei lui Freud, un eveniment al istoriei geologice, şi în

15. A.N. Whitehead, Science *and the Modem World* (New York: Macmillan, 1926), p. 228.
16. "... Ohne Angst Leben". T.W. Adorno, *Versuch iiber Wagner* (Berlin-FTankfurt: Suhrkamp, 1952), p. 198.

timp ce al doilea a survenit la începutul civilizaţiei, cel de-al treilea va fi situat la nivelul cel mai înalt pe care 1-a atins civilizaţia. Actorul acestui eveniment nu va mai fi animalul uman istoric, ci subiectul conştient, raţional, care a stăpînit lumea obiectivă şi şi-a apropriat-o ca arenă a realizărilor sale. Factorul istoric conţinut în teoria freudiană a instinctelor a ajuns la maturitate în istorie atunci cînd baza penuriei *(Lebensnof)* - care, pentru Freud, furniza fudamentul raţional pentru principiul represiv al realităţii - este subminată de progresul civilizaţiei.

Cu toate acestea, argumentul că, în ciuda întregului progres, penuria şi imaturitatea rămîh suficient de mari pentru a împiedica realizarea principiului "fiecăruia după nevoile sale", este încă valabil. Atît resursele materiale, cît şi cele psihice ale civilizaţiei sînt încă atît de limitate încît trebuie să existe un nivel foarte scăzut de viaţă pentru ca productivitatea socială să fie reorientată către satisfacerea universală a nevoilor individuale: mulţi oameni ar trebui să renunţe la o bunăstare manipulată pentru ca toţi să trăiască o viaţă normală. Mai mult, structura internaţională dominantă a civilizaţiei industriale pare să ridiculizeze o astfel de idee. Aceasta nu invalidează insistenţa teoretică potrivit căreia principiul randamentului a devenit caduc. Reconcilierea dintre principiul plăcerii şi principiul realităţii nu depinde de existenţa abundenţei pentru toţi. Singura întrebare pertinentă este dacă poate fi preconizată în mod rezonabil o stare de civilizaţie în care nevoile umane suit satisfăcute într-o asemenea manieră şi îiitr-o asemenea măsură încît reprimarea suplimentară poate fi eliminată.

O astfel de stare ipotetică poate fi presupusă în mod rezonabil în două etape de dezvoltare, care se află la polii opuşi ai destinelor instinctelor: una ar fi situată la începuturile primitive ale istoriei, cealaltă în stadiul său matur cel mai avansat. Prima s-ar referi la o repartizare non-opresivă a penuriei (cum, de exemplu, poate a existat în fazele matriarhale ale societăţii vechi). Cea de-a doua ar ţine de o organizare raţională a societăţii industriale

foarte avansate, după victoria asupra penuriei. Destinele instinctelor ar fi, bineînţeles, foarte diferite în aceste două condiţii, dar ele ar trebui să aibă în comun o trăsătură decisivă: dezvoltarea instinctuală ar fi non-represivă în sensul că cel puţin reprimarea suplimentară cerută de interesele dominaţiei nu ar fi impusă asupra instinctelor. Această calitate ar reflecta satisfacerea curentă a nevoilor umane fundamentale (cele mai primitive la început, foarte extinse şi rafinate în cel de-al doilea stadiu), atît sexuale, cît şi sociale: nevoia de hrană, de locuinţă, de îmbrăcăminte, de timp liber. Această satisfacere ar fi (şi acesta este punctul important) *fără efort*- adică, fără ca munca înstrăinată să domine existenţa umană. în condiţii primitive, înstrăinarea nu a apărut *încă* din cauza caracterului primitiv al nevoilor înseşi, a caracterului rudimentar (personal sau sexual) al diviziunii muncii şi absenţei unei specializări ierarhice instituţionalizate a funcţiilor. In condiţiile "ideale" ale civilizaţiei industriale avansate, înstrăinarea ar fi completată de automatizarea generală a muncii, reducerea timpului de lucru la un minimum şi caracterul interşanjabil al funcţiilor.

întrucît lungimea zilei de muncă este ea însăşi unul dintre principalii factori represivi impuşi asupra principiului plăcerii de către principiul realităţii, reducerea zilei de muncă pînă la punctul unde cantitatea de timp de muncă nu mai opreşte dezvoltarea umană este prima condiţie prealabilă a libertăţii. O astfel de reducere ar însemna, în sine, aproape sigur o diminuare considerabilă a nivelului de viaţă predominant astăzi în ţările industriale cele mai avansate. Dar regresul către un nivel de viaţă inferior, pe care colapsul principiului randamentului l-ar antrena, nu pledează împotriva progresului libertăţii.

Argumentul care face eliberarea să depindă de un nivel de viaţă tot mai înalt, serveşte mult prea uşor pentru a justifica perpetuarea reprimării. Definirea nivelului de viaţă în funcţie de automobile, televizoare, avioane şi tractoare este aceea a însuşi principiului randamentului. Dincolo de domnia acestui princi-

piu, nivelul de viaţă ar fi măsurat prin alte criterii: satisfacerea universală a nevoilor umane fundamentale şi eliberarea de vinovăţie şi teamă - atît internalizată cît şi externă, atît instinctuală cît şi "raţională". "La vraie civilization... n'est pas dans le gaz, ni dans le vapeur, ni dans Ies tables tournantes. Elle est dans la diminution des traces du peche' originel"[17] - aceasta este definiţia progresului dincolo de domnia principiului randamentului.

în condiţii optime, prevalenta în civilizaţia matură a bogăţiei materiale şi intelectuale ar fi astfel îhcît să permită satisfacerea fără durere a nevoilor, în timp ce dominaţia nu ar mai împiedica sistematic o astfel de satisfacere. în acest caz, cantitatea de energie instinctuală ce trebuie încă deviată către munca necesară (la rîndul ei complet mecanizată şi raţionalizată) ar fi atît de mică încît o mare parte a constrîngerilor şi modificărilor represive, nesusţinute de forţe externe, s-ar prăbuşi. Prin urmare, relaţia antagonică dintre principiul plăcerii şi principiul realităţii ar fi modificată în favoarea primului. Erosul, instinctele vieţii, ar cunoaşte o eliberare fără precedent.

Rezultă oare de aici că civilizaţia s-ar dezintegra şi s-ar întoarce la sălbăticia preistorică, că indivizii ar muri din cauza epuizării mijloacelor disponibile de satisfacere şi din cauza propriei lor energii, că absenţa lipsei şi a reprimării ar secătui întreaga energie ce ar putea promova producţia materială şi intelectuală la un nivel mai înalt şi la scară mai mare? Freud răspunde afirmativ. Răspunsul său se bazează pe acceptarea mai mult sau mai puţin tacită a unui număr de ipoteze: că relaţiile libidinale libere sîht esenţialmente opuse relaţiilor de muncă, că energia trebuie să fie retrasă din relaţiile libidinale pentru a crea relaţiile de muncă, că numai absenţa satisfacerii depline susţine organizarea socială a muncii. Chiar şi în condiţiile optime ale unei

17. "Adevărata civilizaţie nu constă în benzină, nici în abur, nici în mesele turnante. Ea constă în reducerea urmelor păcatului originar." Baudelaire, Afon *CoeuiMis a Nu,* XXXII, în *Oeuvivs Posthumes,* ed. Conard, voi. II (Paris, 1952), p. 109)

organizări raţionale a societăţii, satisfacerea nevoilor umane ar necesita muncă, iar acest fapt, singur, ar impune o restricţie instinctuală cantitativă şi calitativă şi, prin aceasta, numeroase tabuuri sociale. Oricît de bogată ar fi, civilizaţia depinde de munca regulată şi metodică, şi astfel de întîrzierea neplăcută a satisfacerii, întrucîl instinctele primare se răzvrătesc "de la natură" împotriva unei astfel de întîrzieri, modificarea lor represivă rămîne, aşadar, o necesitate pentru orice civilizaţie.

Pentru a ne opune acestui argument, ar trebui să arătăm că şi corelaţia pe care o stabileşte Freud între "reprimare instinctuală - muncă socialmente utilă - civilizaţie" poate fi rezonabil transformată în corelaţia dintre "eliberare instinctuală - muncă socialmente utilă - civilizaţie". Am arătat că reprimarea instinctuală prevalentă provenea nu atît din necesitatea muncii, cît din organizarea socială specifică a muncii impusă de interesele dominaţiei - că reprimarea era în mare parte reprimare suplimentară, în consecinţă, eliminarea reprimării suplimentare ar tinde *per se* să elimine nu munca ci organizarea existenţei umane într-un instrument de muncă. Dacă acest lucru este adevărat, apariţia unui principiu non-represiv al realităţii mai degrabă ar modifica decît ar distruge organizarea socială a muncii: eliberarea Erosului ar putea crea relaţii de muncă noi şi durabile.

Examinarea acestei ipoteze se loveşte de la început de una dintre valorile cele mai strict protejate ale culturii moderne - aceea de *productivitate.* Poate mai bine decît oricare alta, această idee exprimă atitudinea existenţială din civilizaţia industrială; ea impregnează definiţia filosofică a subiectului, definit ca eu mereu transcendent. Omul este evaluat potrivit capacităţii sale de a produce, de a dezvolta şi de a îmbunătăţi lucruri socialmente utile. Productivitatea desemnează astfel nivelul de stăpînire şi transformare a naturii: înlocuirea progresivă a unui mediu natural necontrolat printr-un mediu tehnologic controlat. însă, cu cît diviziunea muncii a fost tot mai mult legată de utilitatea sa pentru aparatul productiv, mai curînd decît în folosul indivizilor -

cu alte cuvinte, cu cît nevoile sociale s-au îndepărtat mai mult de nevoile individuale - cu atît mai mult productivitatea a tins să se opună principiului plăcerii şi să devină un scop în sine. însuşi cuvîntul ajungea să aibă mirosul reprimării sau al glorificării sale filistine: el implică condamnarea odihnei, a indulgenţei, a receptivităţii - triumful asupra "adîncimilor" minţii şi trupului, îmblînzirea instinctelor de către raţiunea exploatatoare. Eficienţa şi reprimarea converg: creşterea productivităţii muncii este idealul sacrosanct atît al stahanovismului capitalist cît şi al celui stalinist. Acest concept de productivitate îşi are limitele sale istorice: ele sînt cele ale principiului randamentului. Dincolo de domeniul său, productivitatea are un alt conţinut şi o altă relaţie cu principiul plăcerii: ele sînt anticipate în procesele imaginaţiei care protejează libertatea împotriva principiului randamentului, revendicînd un *nou* principiu al realităţii.

Revendicările utopice ale imaginaţiei sînt saturate de realitatea istorică. Dacă realizările principiului randamentului depăşesc instituţiile sale, ele militează, de asemenea, împotriva direcţiei productivităţii sale - împotriva subjugării omului faţă de muncă. Eliberată din această sclavie, productivitatea îşi pierde puterea represivă şi impulsionează dezvoltarea liberă a nevoilor individuale. O astfel de schimbare a direcţiei progresului trece dincolo de reorganizarea fundamentală a muncii sociale pe care o presupune. Oricît de justă şi de raţională ar putea fi organizarea producţiei materiale, ea nu poate fi niciodată un domeniu al libertăţii şi satisfacerii; însă, ea poate să elibereze timpul şi energia necesare pentru jocul liber al facultăţilor umane fii *afara* domeniului muncii alienate. Cu cît alienarea muncii este mai completă, cu atît potenţialul libertăţii este mai mare: automatizarea totală va fi punctul optim. Sfera din afara muncii este cea care defineşte libertatea şi împlinirea, iar definirea existenţei umane din perspectiva acestei sfere este cea care constituie negarea principiului randamentului. Această negare anulează raţionalitatea dominaţiei şi "de-realizează" conştient lumea formaţi

de această raţionalitate - redefinind-o după raţionalitatea satisfacerii, în timp ce o astfel de schimbare istorică a direcţiei progresului nu este posibilă decît pe baza realizărilor principiului randamentului şi a posibilităţilor sale, ea transformă existenţa umană în ansamblul său, inclusiv lumea muncii şi lupta împotriva naturii. Progresul dincolo de principiul randamentului nu este promovat prin îmbunătăţirea sau suplimentarea existenţei actuale cu mai multă contemplaţie, cu mai mult timp liber, prin promovarea sau practicarea "valorilor mai înalte", prin promovarea cuiva sau a vieţii cuiva. Asemenea idei aparţin domeniului cultural al principiului randamentului însuşi. Lamentaţia despre efectul degradant al "muncii totale", sfatul de a aprecia lucrurile bune şi frumoase în această lume şi în lumea de apoi, este ea însăşi represivă în măsura în care reconciliază omul cu lumea muncii pe care o lasă neatinsă. Mai mult decît atît, ea susţine reprimarea deviind efortul chiar din sfera în care reprimarea este înrădăcinată şi se perpetuează.

Dincolo de principiul randamentului, atît productivitatea cît şi valorile sale culturale îşi pierd întreaga valoare. Lupta pentru existenţă se poartă în continuare pe baze noi şi cu obiective noi: ea se transformă în luptă concertată împotriva oricărei constrîngeri impuse jocului liber al facultăţilor umane, împotriva efortului, bolii şi morţii. Mai mult, în timp ce domnia principiului randamentului era însoţită de un control corespunzător al dinamicii instinctuale, reorientarea luptei pentru existenţă ar implica o schimbare decisivă a acestei dinamici. într-adevăr, o astfel de schimbare ar fi condiţia prealabilă pentru susţinerea progresului. Vom încerca acum să arătăm că ea ar afecta însăşi structura sufletului, că ar modifica echilibrul dintre Eros şi Thanatos, ar reactiva domeniile tabuate ale satisfacerii şi ar împăca tendinţele conservatoare ale instinctelor. O nouă experienţă fundamentală a fiinţei ar schimba existenţa umană în întregul său.

CAPITOLUL **Vin**

Imaginile lui Orfeu şi Narcis

încercarea de a schiţa o construcţie teoretică a culturii dincolo de principiul randamentului este, în sens strict, "nerezonabilă". Gîndirea este raţionalitatea principiului randamentului. Chiar la începutul civilizaţiei occidentale, cu mult timp înainte ca acest principiu să fi fost instituţionalizat, gîndirea era definită ca un instrument de constrîngere, de înăbuşire instinctuală; domeniul instinctelor, sensibilitatea, era considerat ca iiind în permanenţă ostil şi dăunător raţiunii.[1] Categoriile în care filosofia a înţeles existenţa umană au reţinut relaţia dintre raţiune şi reprimare: tot ceea ce aparţine sferei sensibilităţii, plăcerii, impulsului, implică un antagonism cu raţiunea - ceva ce trebuie subjugat, constrîns. Limbajul cotidian a perpetuat acest punct de vedere: cuvintele care se aplică acestei sfere poartă sunetul predicii sau al obscenităţii. De la Platon puia la legile *Schund und Schmutz* ale lumii moderne[2], defăimarea principiului plăcerii şi-a dovedit puterea irezistibilă; opoziţia la o astfel de defăimare cade uşor în ridicol.

Totuşi, dominaţia raţiunii represive (teoretice şi practice) nu a fost niciodată totală: monopolul său asupra cunoaşterii nu a

1. Vezi capitolul V.
2. O lege propusă de New York Joint Legislative Committee on Comic Books, viza interzicerea vînzării şi distribuirii cărţilor ce prezentau "nuditatea, se xualitatea sau plăcerea într-o manieră tinzînd să excite dorinţele lascive sau senzuale..." *(New Yoik Times,* 17 februarie 1954).

fost niciodată incontestabil. Cînd Freud evidenţia faptul funda mental că fantasma (imaginaţia) reţine un adevăr care este in compatibil cu raţiunea, el nu făcea decît să urmeze o lungă tradi ţie istorică. Fantasma este cognitivă în măsura în care păstrează adevărul Marelui Refuz sau, în mod pozitiv, în măsura în care protejează, împotriva oricărei raţiunii, aspiraţiile de împlinire in tegrală a omului şi naturii care sînt reprimate de raţiune. în do meniul fantasmei, imaginile nerezonabile ale libertăţii devin ra ţionale şi "abisurile" satisfacerii instinctuale capătă o nouă dem nitate. Cultura principiului randamentului se pleacă în faţa ade vărurilor ciudate pe care imaginaţia le păstrează vii în folclor şi în basm, în literatură şi artă; aceste adevăruri au fost interpretate corespunzător şi şi-au găsit locul în lumea populară şi academi că. Cu toate acestea, efortul de a deriva din aceste adevăruri con ţinutul unui principiu valabil al realităţii ce-1 depăşeşte pe cel do minant a fost cu totul neînsemnat. Afirmaţia lui Novalis, potrivit căreia "toate facultăţile şi forţele interne şi toate facultăţile şi for ţele externe trebuie deduse din imaginaţia productivă"[3], a rămas o curiozitate - după cum a rămas programul suprarealist *depractiquerla poâsie.* A insista pe ideea că imaginaţia furnizează stan darde pentru atitudini existenţiale, pentru practică şi pentru posi bilităţile istorice apare ca un capriciu infantil. Doar arhetipurile, doar simbolurile au fost acceptate şi sensul este, de obicei, inter pretat, mai degrabă, ca fiind acela al stadiilor filogenetice sau ontogenetice, de multă vreme depăşite, decît acela al maturităţii individuale sau culturale. Vom încerca acum să identificăm cîteva dintre aceste simboluri şi să examinăm valoarea lor istorică de adevăr.

Mai exact, căutăm "eroii culturii" care au rămas în imaginaţie ca simbolizînd atitudinea şi faptele ce au determinat destinul omenirii. Ne confruntăm, de la început, cu faptul că eroul

3. *Schriflen,* ed. J. Minor (Jena: Eugen Diederichs, 1923), 01, 375. Vezi Gaston Bachelard, *La Tem et Ies RSveries de la Volonte* (Paris: Jose Corti, 1940), p. 4-5.

predominant al culturii este şarlatanul şi rebelul (în suferinţă) împotriva zeilor, cel care creează cultura cu preţul durerii perpetue. El simbolizează productivitatea, efortul neîncetat de afstăpîni viaţa; dar, în productivitatea sa, binecuvîntarea şi blestemul, progresul şi efortul sînt inextricabil împletite. Prometeu este eroul-arhetip al principiului randamentului. Şi în lumea lui Prometeu, Pandora, principiul feminin, sexualitatea şi plăcerea, apare ca blestem - distrugătoare, nimicitoare. "De ce sînt femeile un astfel de blestem? Denunţarea sexului, cu care se încheie capitolul [despre Prometeu la Hesiod] accentuează, mai presus de toate, neproductivitatea lor economică; ele sînt trîntori inutili; un obiect de lux în buzunarul omului sărac."[4] Frumuseţea femeii şi fericirea pe care ea o promite sînt fatale în lumea-muncă, care este acea a civilizaţiei.

Dacă Prometeu este eroul cultural al efortului, productivităţi şi progresului prin reprimare, atunci simbolurile unui alt principiu al realităţii trebuie căutate la polul opus. Orfeu şi Narcis (ca şi Dionysos, cu care sînt înrudiţi şi care este opusul zeului care aprobă logica dominaţiei, domeniul raţiunii) simbolizează o realitate foarte diferită.[5] Ei nu au devenit eroii culturali ai lumii occidentale: imaginea for este cea a bucuriei şi împlinirii; vocea lor, cea care nu comandă, ci cîntă; gestul lor, cel care oferă şi care primeşte; fapta lor, cea care înseamnă pace şi pune capăt acţiunii de cucerire; eliberarea de timp care uneşte omul cu zeul, omul cu natura. Literatura a păstrat imaginea lor. De exemplu, în *Sonetele lui Orfeu:*

Und fast ein Mädchen wars und ging bervor aus
diesem einigea Gliick von Sanq und Leier und
glänzte klar durch ihre Friihlingsschleier und
machte sich ein Bett in meinem Ohr.

4. Vezi Norman O. Brown, *Hesiod's Theogony* (New York: Liberal Arts Press, 1953), pp. 18-19, 33; şi *Hermes the* '/Viie/(University of Wisconsin Press, 1947), p. 23.
5. Simbolul lui Narcis şi termenul "narcisic" aşa cum sîrit folosite aici nu im plică sensul ce le-a fost dat în teoria lui Freud.

Und schliefin mir. Und alhs war ihr Schlaf. Die
Bäume, die ich je bewundett, diese fuhJbare
Ferne, die gefiihlte Wiese undjedes Staunen, das
mich selbst betraf.

Sie schlief die Welt. Singender Gott, wiehast du
sie vollendet, dass sie nicht begehrte, erst wach zu
sein? Sieh, sie erstand und schlief. Wo ist ihr
Todf

Sau Narcis, care, în oglinda apei, încearcă să-şi înţeleagă propria-i frumuseţe. Aplecat asupra rîului timpului, în care toate formele trec şi dispar, el visează:

Narcisse răve au paradis..
Quand donc le temps, cessant sa fuite, laissera-t-il que cet Scoulement se repose? Formes, formes divines et perennelles! qui n'attendez que le repos pour reparaitre, oh! quand, dând quelle nuit, dans quel silence, vous recristalliserez-vous?
Le paradis est toujours a refaire; iln'estpoint en quelque lointaine ThulS. n demeure sous l'apparence. Chaque chose detient,

6. *Doar o copilă, ea a răsărit din nunta cîntului şi-a lirei Tale şi străluci prin văluri de petale şi în urechea mea s-a cuibărit.*

Doimi în mine. Totul somn i-a fost
Copacii admiraţi şi depărtarea ***şi pajiştea simţită şi mirarea ce mie-mi fu*** *cutremur, tainic rost*

Ea ***lumea o*** *dormi Orfeu, cum ai* ***desivîrşit-o cum să*** *nu rivneascâ* ***trezia-ntîi? Ea răsări, dormi. Unde e moaitea-i?***

Rainer Măria Rilkc, *Elegii duineze. Sonetele către Orfeu*, în româneşte de Dan Constantinescu, Editura Univers, Bucureşti, 1978, **p. 95.**

virtuelle. I'intime barmonie de son etre, comme cbaque sel, en lui, 1 'arcbâtype de son cristal; — et vienne un temps denuit tacite, ou Ies eaux plus denses descendent: dans Ies abîmes imperturbes fleuriront Ies tremies secretes...

Tout s 'efforce vers sa forme perdue...[7]

Un grande calme m 'ecoute, ou j'ecoute l'espoir. La voix des sources change et ine parle du soir; J'etends l'berbe d'argent grandir dans l'ombre sainte, Et la lune perfide eleve son miroir Jusquc dans ies secrets de ia fonlaine eteime.

Admire dans Narcisse un eternei retour Vers I 'onde ou son image oft'crtc a son amour Propuse a sn beaute toute sa counais^anec Tout nion sort n 'est qu 'obeissaace A la force de mon amour.

7. *Narcis visează paradisul*

Cînd îşi Va *opri oare Timpul fuga şi va lăsa să* se ***odihnească această curgere?*** *Forme, forme divine şi perene! care nu aşteaptaţi* ***decît odihna pentru a reapare,*** *oh! cînd. în care noapte in ce imişte. vă veţi cristaliza* ***din*** *nou?*

*Paradisul trebuie mereu recreat; el nu este m vreo îndepărtată Thule. HI se ascunde suc aparenţă. (*fo *iucru Jeluic. putcnţijl, armonia intimă a existenţei sale, după cum orice grăunte .ic şart conţine, în sine,* ***arhetipul cristalului său;*** *- şj va veni o noapte liniştit! în cure apele cele* ***mai tulburi*** *coboară: atunci, în abisurile neperturbate, vor înflori cristalele secrete...*

Orice obiect îşi caută forrr.d pierdută..,

Andr.: Gide, *!.e 7raite du* ***Narciise***

8. ***Ascult*** *speranţa-n calmul de care-s ascultat,*
Vocea-n uvoi. vort>indu-mi de seară, ?-a schimbat.
Aud argintul ierbii cu;n -ɹ: este-n sfînla umbra, ***Iar luna*** *cea perfidă oglinda şi-a-năiţat* **Scurrnind** *tăcute*
tmne-n (întina cu-apă sumbră.

Paul Valery, ***Narcis vorbeşte...*** **în** ***Poezii, Dialoguri. Poetică şi Estetică,*** **trad de Şt. Augustin Doinaş, Alina Ledeanu şi Marius Ghica, Editura Univers, Bucureşti, 1989, p. 63.**

Cher CORPS, je m 'abandonne â ta seule puissance; L 'eau tranquille m 'attire ou je me tends mes bras: A ce vertige pur je ne resiste pas. Quepuis-je, 6 ma Beaute, faire que tu ne veuillesf

Atmosfera acestui limbaj este cea a *diminution des traces du peche originel* - revolta împotriva culturii fondate pe efort, dominaţie şi renunţare. Imaginile lui Orfeu şi Narcis îl împacă pe Eros cu Thanatos. Ele reamintesc experienţa unei lumi ce nu trebuie să fie stăpînită şi controlată, ci trebuie să fie eliberată - o libertate ce va descătuşa puterile Erosului, înlănţuite acum în formele reprimate şi împietrite ale omului şi naturii. Aceste puteri suit concepute nu ca distrugere, ci ca pace, nu ca teroare, ci ca frumuseţe. Este suficient să enumerăm imaginile adunate pentru a circumscrie dimensiunea căreia ele îi sînt fidele: mîntuirea plăcerii, oprirea timpului, absorbţia morţii; tăcere, somn, noapte, paradis - principiul Nirvana văzut nu ca moarte, ci ca viaţă. Baudelaire redă imaginea unei astfel de lumi în două versuri:

ha, tout n 'est qu 'ordre ei beaute,
Luxe, calme, et volupte.

Admiră-n Narcis drumul eternei reveniri Spre unda unde chipu-i dat marii lui iubiri Frumuseţii lui întreaga cunoaştere-i apare: Mie soarta numai ascultare Putemice-i mele iubiri.

Scump Corp, vigorii tale mă las plin de-neîntare; Atras de apa calmă, spre muie-ndnd un braţ: Nicicînd n-am forţă-n faţa acestui pur nesaţ. Ce pot să fac, Frumuseţe a mea, ce tu n-ai face?

Paul Valăry, ***Cantata lui Narcis,*** **Scena II, în Paul Valery,** ***op cit.,*** **p. 173-174.** ***Acolo totul nu este decît ordine şi frumuseţe. Lux, calm şi voluptate.***

Acesta este probabil singurul context în care cuvîntul *ordine* îşi pierde conotaţia represivă: aici este vorba despre ordinea satisfacerii pe care o creează Erosul liber. Statica triumfa asupra dinamicii; dar este o statică ce se mişcă în propria sa plenitudine - o productivitate care este sensibilitate, joc şi cîntec. Orice încercare de a dezvolta imaginile astfel concepute trebuie să fie contrară propriilor sale interese, deoarece în afara limbajului artei, aceste imagini îşi schimbă semnificaţia şi capătă conotaţiile cu care au fost investite de către principiului represiv al realităţii. Dar trebuie să încercăm să regăsim realităţile la care ele se referă.

In contrast cu imaginile eroilor culturii prometeice, imaginile lumii orfice şi narcisice sînt esentialmente ireale şi nerealiste. Ele desemnează o atitudine şi o existenţă "imposibile". Faptele eroilor culturali sînt, de asemenea, "imposibile" ţrin aceea că sînt miraculoase, incredibile, supraomeneşti. Totuşi, obiectivul şi "semnificaţia" lor nu sînt străine realităţii; dimpotrivă, ele sînt utile. Ele promovează şi întăresc această realitate, nu o desfiinţează. Dar imaginile orfic-narcisice o desfiinţează; ele nu ascund un "mod de viaţă"; ele sînt legate de lumea subterană şi de moarte. In cazul cel mai bun, ele sînt imagini poetice, rezervate pentru suflet şi inimă. Dar ele nu aduc nici un "mesaj" - poate, cu excepţia unuia negativ, care spune că cineva nu poate învinge moartea sau uita şi respinge chemarea vieţii pentru admirarea frumuseţii.

Astfel de mesaje morale se suprapun unui conţinut foarte diferit. Ca şi Prometeu şi Hermes, Orfeu şi Narcis simbolizează realităţi: copaci şi animale îi răspund limbajului lui Orfeu; primăvara şi pădurea răspund dorinţei lui Narcis. Erosul orfic şi narcisic trezeşte şi eliberează posibilităţi ce sînt reale în lucruri însufleţite şi neînsufleţite, în natura organică şi cea anorganică - reale dar suprimate în realitatea ne-erotică. Aceste posibilităţi circumscriu un *telos* ce le este inerent: "a nu fi decît ceea ce sînt", "a fi acolo", a exista.

Experienţa orfică şi narcisică a lumii o neagă pe aceea care susţine lumea principiului randamentului. Opoziţia dintre om şi natură, subiect şi obiect, este depăşită. Existenţa este resimţită ca satisfacere care uneşte omul şi natura astfel încît împlinirea omului este, în acelaşi timp, împlinirea, fără violenţă, a naturii. Fiind cele cărora li se vorbeşte, fiind iubite şi îngrijite, florile, primăverile şi animalele apar aşa cum sînt - ca frumuseţe, nu doar pentru cei care li se adresează şi le privesc, ci pentru ele însele, "în mod obiectiv". "Le monde tend â la beaute".[11] în Erosul orfic şi narcisic această tendinţă este eliberată: obiectele naturii devin libere să fie ceea ce sînt. Dar, pentru a fi ceea ce sînt, ele *depind* de atitudinea erotică: ele nu îşi găsesc îeios-ul decît în ea. Cîntecul lui Orfeu pacifica lumea animală, împacă leul cu mielul şi leul cu omul. Lumea naturii este o lume a opresiunii, cruzimii şi suferinţei, aşa cum este şi lumea omului; ca şi aceasta din urmă, ea îşi aşteaptă eliberarea. Această eliberare este opera Erosului. Cîntecul lui Orfeu rupe împietrirea, mută pădurile şi stîncile - dar le mută pentru ca ele să participe la bucurie.

Dragostei lui Narcis îi răspunde ecoul naturii. Desigur, Narcis apare ca *opusul* lui Eros: el disprețuieşte dragostea, dragostea care uneşte cu alte fiinţe umane, şi pentru aceasta el este pedepsit de Eros.[12] Ca duşman al lui Eros, Narcis simbolizează somnul şi moartea, tăcerea şi repausul. [1] în Tracia, el se află în strîh-să legătură cu Dionysos.[14] Dar nu răceala, ascetismul şi dragostea de sine sînt cele ce colorează imaginile lui Narcis; nu aceste gesturi ale lui sînt cele înregistrate de artă şi literatură. Tăcerea lui nu este cea a rigidităţii morţii şi, atunci cînd el este plin de

11. "Lumea tinde către frumuseţe." Gaston Bachelard, *Apa şi visele,* p. 33. Vezi şi formularea lui Joachiin Gasquet: "Lumea este un imens Narcis ce se gîndeşte pe sine." p. 32.
12. Friedrich Wieseler, *Naricissos: Eine kunsmytologische Abhandlung,* (Gottingen, 1856), pp. 90, 94.
13. *Ibid,* pp. 76, 80-83, 93-94.
14. *Ibid,* p. 89. Narcis şi Dionysos sînt foarte apropiaţi (dacă nu chiar identici) în mitologia orfică. Titanii îl prind pe Zagreus-Dionysos în timp ce-şi con-

dispreţ faţă de dragostea vînătorilor şi a nimfelor, el respinge un Eros pentru un altul. El trăieşte după un Eros propriu[15], şi nu se iubeşte numai pe sine. (El nu ştie că imaginea pe care o admiră este propria sa imagine.) Dacă atitudinea sa erotică este asemănătoare morţii şi aduce moartea, atunci odihna, somnul şi moartea nu sînt în mod dureros separate şi distincte: principiul Nirvana domneşte asupra tuturor acestor stadii. Iar cînd Narcis moare, el continuă să trăiască sub forma florii ce-i poartă numele.

Asociindu-i pe Narcis şi Orfeu şi interpretîndu-i împreună ca simboluri ale unei atitudini erotice non-represive faţă de realitate, am luat imaginea lui Narcis mai curînd din tradiţia mitologico-artistică decît din teoria freudiană a libidoului. Sîntem acum capabili să găsim sprijin pentru interpretarea noastră în conceptul freudian de *narcisism primar*. Este semnificativ faptul că introducerea narcisismului în psihanaliză a marcat un punct de cotitură în dezvoltarea teoriei instinctelor: ipoteza instinctelor independente ale eului (instinctele de autoconservare) a fost zdruncinată şi înlocuită de concepţia unui libido nediferenţiat, unit, anterior diviziunii în eu şi obiecte externe.[16] într-adevăr, descoperirea narcisismului primar a însemnat mai mult decît simpla adăugare a unei alte faze în dezvoltarea libidoului; cu ea, era descoperit arhetipul unei alte relaţii existenţiale cu *realitatea.* Narcisismul primar este mai mult decît autoerotism; el înglobea-

templa imaginea în oglinda **pe** care i-o **dăduseră.** O **tradiţie antică (Plotin, Proclus) interpretează reflectarea în oglindă ca începutul manifestării zeului în multitudinea fenomenelor lumii - un proces ce-şi găseşte simbolul ultim în uciderea zeului de către Titani şi readucerea sa la viaţă de către Zeus. Mitul ar exprima astfel reunificarea a ceea ce a fost separat, a lui Dumnezeu cu lumea, a omului cu natura - identitatea unuia cu multiplul. Vezi Erwin Rhode, *Psyche* (Freiburg, 1898). n. 117 notă; Otto Kern, *Oipheus* (Berlin, 1920), p. 22-23, Ivan Linforth, *The Aits of Orpheus* (University of California Press, 1941), p. 307.**

15. **în cele mai multe dintre reprezentările picturale, Narcis este însoţit de Amor, care este trist, dar nu ostil. Vezi Wieseer, *Narkissos,* pp. 16-17.**
16. **Vezi capitolul n.**

ză "mediul", integrînd eul narcisic în lumea obiectivă. Relaţia antagonică normală dintre eu şi realitatea externă nu este decît o formă şi o etapă tîrzie a relaţiei dintre eu şi realitate:

La origine, eul include totul, iar mai ttrziu el exclude lumea exterioară. Sentimentul eului de care sîntem conştienţi acum nu este decît o rămăşiţă a unui sentiment mult mai cuprinzător - un sentiment care îmbrăţişa universul şi *exprima o* legătură inseparabilă a eului cu lumea exterioară."

Conceptul de narcisism primar presupune ceea ce este făcut explicit în capitolul de deschidere al lucrării *Disconfort în cultură* - şi anume, că narcisismul supravieţuieşte nu numai ca un simptom nevrotic, ci şi ca un element constitutiv în construcţia realităţii, coexistînd cu eul matur al realităţii. Freud descrie "conţinutul ideatic" al sentimentului primar al eului, ce supravieţuieşte, ca "extindere nelimitată şi identitate cu universul" (sentimentul oceanic).[18] Şi, mai departe, în acelaşi capitol, el avansează ideea că sentimentul oceanic caută să restabilească un "narcisism nelimitat".[19] Paradoxul frapant că narcisismul, considerat de obicei ca o fugă egoistă din faţa realităţii, este acum legat de identitatea cu universul, dezvăluie noua profunzime a concepţiei: dincolo de orice autoerotism imatur, narcisismul indică o relaţie fundamentală cu realitatea, relaţie care poate da naştere unei ordini existenţiale foarte extinse.[20] Cu alte cuvinte, narcisismul poate conţine germenele unui principiu diferit al realităţii: investirea libidinală a eului (propriul său corp) poate deveni sursa şi rezervorul unei noi investiri libidinale a lumii obiective - transformîhd această lume într-un nou mod de a fi. Această interpretare este confirmată de rolul decisiv pe care-l joacă,

17. *Civilization and Its Discontents,* p. 13., Subl. H.M.
18. *Ibid,* p. 14.
19. *Ibid,* p. 21.
20. în lucrarea sa "The Delay of the Machine Age", Hanns Sachs făcea **o** în cercare interesantă de a prezenta narcisismul ca un element **constitutiv al** principiului realităţii în civilizaţia **greacă.** El se întreba **de ce grecii nu au**

după Freud, libidoul narcisic în sublimare. în *Eul şi şinele,* el se întreabă "dacă orice sublimare nu se efectuează prin intermediul eului, începînd prin transformarea libidoului obiectai sexual în libido narcisic şi apoi, poate, continuînd să-i confere alt scop".[21] Dacă acesta este cazul, atunci întreaga sublimare ar începe cu reactivarea libidoului narcisic care, într-un fel sau altul, se revarsă şi se extinde asupra obiectelor. Ipoteza aproape revoluţionează ideea sublimării: ea evocă un mod de sublimare nonrepresiv care provine mai curînd dintr-o extensie decît dintr-o deviere constrîngătoare a libidoului. Vom relua discutarea acestei idei.[22]

Imaginile orfic-narcisice sînt cele ale Marelui Refuz: refuzul de a accepta separarea de obiectul (sau subiectul) libidinal. Refuzul are ca scop eliberarea - reunirea a ceea ce a fost separat. Orfeu este arhetipul poetului ca *eliberator* şi *creator.*^ el stabileşte o ordine superioară în lume - o ordine fără reprimare. în persoana sa, arta, libertatea şi cultura sînt pe vecie combinate. El este poetul mîntuirii, zeul care aduce pacea şi salvarea prin împăcarea omului cu natura, nu prin forţă, ci prin cîntec:

> *Orfeu, tălmaciul de zei şi profet, depărta de la crinic*
> *Şi de 7a groaznica hrană pe omul trăind în pădure;*
> *De-asta s-a spus că îmblihzea totodată pe Ici şi pe tigri. (…)*
> *Căci fost-a cîndva înţelepciunea*
> *De-a osebi ce-i al tău de al obştii, profanul de sacru,*

dezvoltat o telinologie a maşinii, deşi aveau abilitatea şi cunoştiinţele care le-ar fi permis să o facă. Sachs nu era mulţumit de explicaţiile obişnuite referitoare la bazele economice şi sociologice. în schimb, el avansa ideea că elementul narcisic predominant în cultura greacă împiedica progresul tehnologic: investirea libidinală a corpului era atît de puternică încît se manifesta împotriva mecanizării şi automatizării. Lucrarea lui Sachs a apărut în *Psychoanalitic Quarterly,* II (1933), p. 420.

21. *The Ego and the Id,* p. 38.
22. Vezi capitolul 10.
23. Vezi Walter Rehm, *Orpheus* (Dusseldorf: L. Schwann, 1950), p. 63. Despre Orfeu ca erou cultural, vezi Linforth, *The Arts of Orpheus,* p. 69.

> *De-a stăvili desfrmarea. căminu-ntărindu-1 în drepturi,*
> *De-a-ntemeia aşezări, cu o lege în lemn încrustată.*

Dar "eroul cultural" Orfeu este, de asemenea, creditat cu stabilirea unei ordini foarte diferite - şi pentru aceasta plăteşte cu vi;

> … Nu *vrea să ştie Orfeu de-a femeilor dragoste, fie*
> *Pentru că nralt suferise, fit ca-şi* :L.SL *credinţa Pe*
> *cîntăreţ multe cu foc îl doreau, dar t^> multe Au suferit,*
> *alungate In schimb el y»-* ii«L/ *învăţat-u Dragostea să*
> *şi-o îndrepte spre băicţandrn cei fragezi Şi să culeagă*
> *întîile flori ale scurtei, fugarei Primăveri a vieţii, cînd*
> *încă băiat eşti, nu tînăr"*

El a fost sfişiat în bucăţi de femeile trace înnebunite.[24] Tradiţia clasică îl asociază pe Orfeu ^u introducerea homosexualităţii. Ca şi Narcis, el respinge Erosul normal nu pentru un ideal ascetic, ci pentru un Eros mai deplin Ca şi Narcis, el protestează împotriva ordinii represive a sexualităţii procreative. Erosul orfic şi narcisic este, pînă la capăt, negarea acestei ordini. în lumea simbolizată de eroul cultural Prometeu, el este negarea *oricărei* ordini; dar, în această negare, Orfeu şi Narcis dezvăluie o nouă realitate, cu propria sa ordine, guvernată de principii dife-riie. Erosul orfic iransiormă exisienţa: ei aiăpmeşie ciuzimca şi moartea prin eliberare. Limbajul său este cîntec, munca sa este *joc.* Viaţa lui Narcis este aceea a *frumuseţii,* iar existenţa sa este *contemplare.* Aceste imagini se referă *\n cmiensiunej estetică,* ca una în care principiul realităţii lor trebuie • .-âuiut şi validat

24. *Horxţi'j, * ^ pr.-'^z-r o--'"* rv...-.- . -.> ". . -: • • - • - • .-' ■ ' r". r^c *tici,* trad. Ionel Marinescu, Bucureşti ivtiuira l'ur.ci-. i^h> , p *'•Z').*
25. Ovidiu, *Metamorfoze,* Cartea X, 79-85, trad. de lor; 1 lorestu. Bucureşti, Editura Academiei R.P.R, 1959, p. 201.
26. *Ibid,* Cartea XI, 50, p. 218.

CAPITOLUL IX

Dimensiunea estetică

Evident, dimensiunea estetică nu poate valida un principiu al realităţii. Ca şi imaginaţia, care reprezintă facultatea sa psihică constitutivă, domeniul esteticii este esenţialmentc "m;realist": el şi-a păstrat libertatea sub domnia principiului plăcerii cu preţul de a fi ineficient în realitate. Valorile estetice pot juca un rol în viaţă în ceea ce priveşte înfrumuseţarea sau îmbogăţirea culturală sau ca pasiuni personale, dar a trăi cu acest valori este privilegiul geniilor sau semnul boemilor decadenţi. în faţa tribunalului raţiunii teoretice şi practice, care a dat formă lumii principiului randamentului, existenţa estetică este condamnată. Cu toate acestea, vom încerca să arătăm că această noţiune de estetică provine dintr-o "reprimare culturală" a conţinuturilor şi adevărurilor ostile principiului randamentului. Vom încerca să suprimăm teoretic această reprimare, reamintind semnificaţia şi funcţia originară a *esteticii.* Această sarcină presupune demonstrarea legăturii interne dintre plăcere, sensibilitate, frumuseţe, adevăr, artă şi libertate - o legătură dezvăluită în istoria filosofică a termenului *estetică.* Acolo, termenul desemnează un domeniu care păstrează adevărul simţurilor şi reconciliază, în realitatea libertăţii, facultăţile "inferioare" şi "superioare" ale omului, sensibilitatea şi intelectul, plăcerea şi raţiunea. Vom limita discuţia la perioada în care semnificaţia termenului *estetică* a fost fixată: a doua jumătate a secolului al nouăsprezecelea.

în filosofia lui Kant, antagonismul fundamental dintre subiect şi obiect se reflectă în dihotomia dintre facultăţile psihice: sensibilitate şi intelect (înţelegere); dorinţă şi cunoaştere; raţiune practică şi raţiune teoretică.' Raţiunea practică constituie libertatea sub legile morale auto-impuse în vederea anumitor scopuri morale; raţiunea teoretică constituie natura sub legile cauzalităţii. Domeniul naturii este total diferit de domeniul libertăţii: nici o autonomie subiectivă nu poate sparge legile cauzalităţii şi nici un dat al simţurilor nu poate determina autonomia subiectului (pentru că, altfel, subiectul nu ar *n* liber). Totuşi, autonomia subiectului trebuie să aibă un "efect" asupra realităţii obiective şi scopurile pe care subiectul şi le fixează trebuie să fie reale. Astfel, domeniul naturii trebuie să fie "sensibil" la legislaţia libertăţii; trebuie să existe o dimensiune intermediară în care cele două se întîlnesc. O a treia "facultate" trebuie să medieze între raţiunea practică şi cea teoretică - o facultate care aduce cu sine o "tranziţie" de la domeniul naturii la domeniul libertăţii şi leagă facultăţile inferioare şi superioare, cele ale dorinţei şi cele ale cunoaşterii.[2] Această a treia facultate este cea de judecare. O diviziune tripartită a minţii stă la baza dihotomiei iniţiale. în timp ce raţiunea teoretică (înţelegerea) furnizează principiile *a priori* ale cunoaşterii, iar raţiunea practică pe acelea ale dorinţei (voinţa), facultatea de judecare mediază între raţiunea practică şi raţiunea teoretică graţie sentimentului de durere şi de plăcere. Combinată cu sentimentul de plăcere, judecata este estetică, iar cîmpul aplicării sale este artă.

Aceasta este, îhtr-o prescurtare sumară, originea clasică, după Kant, a funcţiei estetice, prezentată în introducerea la *Critica*

1. Acestea nu sînt perechi ce pot fi corelate; ele desemnează domenii concep tuale diferite (facultăţile psihice în general, facultăţile cognitive şi cîmpurile lor de aplicare).
2. Kant, *Critica facultăţii de judecare,* trad. de Vasile Dem. Zamfirescu şi Alexandru Surdu, Bucureşti, Editura Trei, 1995, p. 22. Introducere, HI.

facultăţii de judecare. Lipsa de claritate a expunerii sale provine mai ales din faptul că ea amestecă semnificaţia originală a termenului *estetică* (avînd legătură cu simţurile) cu noua conotaţie (avînd legătură cu frumosul, mai ales în artă) care a triumfat definitiv în epoca lui Kant. Deşi efortul său de a recupera conţinutul nereprimat se epuizează el însuşi în interiorul limitelor rigide fixate de metoda sa transcendentală, concepţia sa oferă încă cel mai bun ghid pentru a înţelege întreaga sferă a dimensiunii estetice.

în *Critica facultăţii de judecare,* dimensiunea estetică şi sentimentul corespunzător de plăcere, nu se prezintă doar ca o a treia dimensiune şi o a treia facultate a minţii, ci ca centrul acesteia, ca mediatorul graţie căruia natura devine capabilă de libertate, necesitatea de autonomie. în această mediere, funcţia esteticii este una "simbolică'", faimosul paragraf 59 al *Criticii* este intitulat "Despre frumuseţe ca simbol al moralităţii". în sistemul kantian, moralitatea este domeniul libertăţii, în care raţiunea practică se actualizează în legile pe care şi Ic dă ea însăşi, frumuseţea simbolizează acest domeniu în măsura în care el demonstrează intuitiv realitatea libertăţii. întrucît libertatea este o idee căreia nu-i poate corespunde nici o percepţie prin simţuri, o astfel de demonstraţie nu poate fi decît "indirectă", simbolică, *per analogiam.* Vom încerca acum să înţelegem bazele acestei ciudate analogii, care sînt, în acelaşi timp, bazele pe care funcţia estetică leagă facultăţile "inferioare" ale sensibilităţii *{Sinnlichkeit)* de moralitate. înainte de a face acest lucru, dorim să reamintim contextul în care problema esteticii se pune cu acuitate.

Definiţia ce am dat-o caracterului istoric specific al principiului realităţii ne-a condus la o reexaminare a ceea ce Freud considera a fi valoarea universală a acestui principiu. Cercetam această validitate luînd în considerare posibilitatea istorică de abolire a controalelor represive impuse de civilizaţie. înseşi realizările acestei civilizaţii păreau a face caduc principiul randamentului, a face arhaică utilizarea represivă a instinctelor. Dar ideea unei civilizaţii non-represive stabilită pe baza realizărilor

principiului randamentului se lovea de argumentul potrivit căruia eliberarea instinctuală (şi, ulterior, eliberarea totală) ar arunca în aer civilizaţia însăşi, întrucît aceasta din urmă este menţinută doar prin renunţare şi muncă (trudă) - cu alte cuvinte, prin utilizarea represivă a energiei instinctuale. Eliberat de aceste constrîngeri, omul ar exista fără muncă şi fără ordine; el ar cădea înapoi în natură, ceea ce ar distruge cultura. Pentru a contracara acest argument, am reamintit anumite arhetipuri ale imaginaţiei care, contrar eroilor culturali ai productivităţii represive, simbolizau receptivitatea creativă. Aceste arhetipuri imaginau împlinirea omului şi a naturii nu prin dominaţie şi expoatare, ci prin eliberarea forţelor libidinale inerente. Ne-am fixat apoi sarcina de a "verifica" aceste simboluri - adică, de a demonstra valoarea lor de adevăr ca simboluri ale unui principiu al realităţii *dincolo* de principiul randamentului. Consideram că conţinutul reprezentativ al imaginilor orfice şi narcisice era reconcilierea erotică (unirea) a omului cu natura în atitudinea estetică, unde ordinea este frumuseţe, iar munca este joc. Următorul pas a constat în a elimina modificarea atitudinii estetice în atmosfera ireală a muzeului sau a boemei. Cu acest obiectiv în minte, încercam să recuperăm conţinutul deplin al dimensiunii estetice, căutînd legitimarea sa filosofică. Descopeream că, în filosofia lui Kant, dimensiunea estetică ocupă poziţia centrală între sensibilitate şi moralitate - cei doi poli ai existenţei umane. Dacă acest lucru este exact, atunci dimensiunea estetică trebuie să conţină principii valide pentru ambele domenii.

Experienţa fundamentală în această dimensiune este, mai degrabă, experienţa sensibilă decît experienţa conceptuală; perceperea estetică este esenţialmente intuiţie, nu concept.[3] Natura

3. Discuţia ce urmează nu este decît un rezumat condensat al paşilor fundamentali ai expunerii lui Kant. Nu putem prezenta aici relaţia foarte complexă dintre presupunerea a două facultăţi cognitive fundamentale (sensibilitate şi înţelegere) şi a trei facultăţi (sensibilitate, imaginaţie, percepţie), după cum nu putem discuta relaţia dintre estetica transcendentală din *Critica raţiunii pure* şi funcţia estetică din *Critica facultăţii de judecare.* Heidegger a demonstrat pentru prima dată rolul central al funcţiei estetice în sistemul lui

sensibilităţii este "receptivitatea", cunoaşterea graţie efectului produs asupra simţurilor de obiectele date. Funcţia estetică îşi capătă funcţia centrală în virtutea acestei relaţii intrinseci cu sensibilitatea. Perceperea estetică este însoţită de plăcere.[4] Această plăcere derivă din perceperea *formei* pure a unui obiect, indiferent de "conţinutul" şi "scopul" său (intern sau extern). Un obiect prezentat în forma sa pură este "frumos". O astfel de reprezentare este opera (sau mai curînd jocul) *imaginaţiei.* Ca imaginaţie, perceperea estetică este sensibilitate şi, în acelaşi timp, mai mult decît sensibilitate (ea este a "treia" facultate fundamentală): ea dă plăcere şi este, prin urmare, esenţialmente subiectivă; dar, în măsura în care această plăcere este constituită de forma pură a obiectului însuşi, ea însoţeşte, în mod universal şi necesar, perceperea estetică - *oricare* ar fi subiectul care percepe. Deşi sensibilă şi deci, receptivă, imaginaţia estetică este creatoare: în propria sa sinteză liberă, ea constituie *frumuseţea.* în imaginaţia estetică, sensibilitatea produce principii universal valide pentru o ordine obiectivă.

Cele două categorii principale care definesc această ordine sînt "finalitatea fără scop" şi "legiferarea fără lege".[5] Ele indică, dincolo de contextul kantian, esenţa unei ordini cu adevărat nonrepresive. Prima dintre aceste categorii defineşte structura frumuseţii, a doua pe cea a libertăţii; caracteristica lor comună este satisfacerea în jocul liber al posibilităţilor eliberate ale omului şi ale naturii. Kant nu dezvoltă aceste categorii decît ca procese ale minţii, însă influenţa pe care teoria sa a avut-o asupra contemporanilor a depăşit cu mult frontierele stabilite de filosofia sa transcendentală; la cîţiva ani după publicarea *Criticii facultăţii de judecare,* Schiller deriva din concepţia kantiană ideea unui nou mod de civilizaţie.

Kant. Vezi lucrarea sa *Kant and das Problem der Metaphysik* (Bonn: Friedrich Cohen, 1929), în ceea ce priveşte relaţia dintre facultăţile cognitive fundamentale, vezi mai ales pp. 31, 129.

4. Următoarele, conform *Criticii facultăţii de judecare.* Introducere, VII, p. 35.

5. "Zweckmässigkeit ohne Zweck; Gesetzmässigkeit ohne Gesetz". *Ibid*

Pentru Kant, "intenţionalitatea fără scop" (intenţionalitatea formală) este forma în care obiectul apare în reprezetarea estetică. Oricare ar putea fi obiectul (lucru sau floare, animal sau om) el nu este reprezentat şi judecat în funcţie de utilitatea sa, potrivit vreunui scop pe care l-ar putea servi şi nici ţinînd seama de finalitatea şi perfecţiunea sa "interne". în imaginaţia estetică, obiectul este mai curînd reprezentat ca fiind liber de toate asemenea relaţii şi proprietăţi, ca fiind el însuşi în mod liber. Experienţa în care obiectul este astfel "dat", este total diferită atît de experienţa cotidiană cît şi de cea ştiinţifică; toate legăturile dintre obiect şi lumea raţiunii teoretice şi practice sînt tăiate sau, mai degrabă, suspendate. Această experienţă, care abandonează obiectul în existenţa sa "liberă", constituie acţiunea jocului liber al imaginaţiei.[6] Subiectul şi obiectul devin libere într-un sens nou. Din această schimbare radicală de atitudine faţă de existenţă decurge o nouă calitate a plăcerii, produsă de forma în care obiectul se dezvăluie el însuşi acum. "Forma sa pură" sugerează o "unitate a multiplului", un acord al mişcărilor şi relaţiilor care operează sub propriile sale legi - manifestarea pură a "fiinţării" sale, a existenţei sale. Aceasta este manifestarea frumuseţii. Imaginaţia intră în acord cu noţiunile cognitive ale înţelegerii şi acest acord stabileşte o armonie a facultăţilor sufletului, care este răspunsul plăcut la armonia liberă a obiectului estetic. Ordinea frumuseţii rezultă din ordinea ce guvernează jocul imaginaţiei. Această ordine dublă este conformă legilor, dar legile sînt ele însele libere: ele nu suit superimpuse şi nu impun atingerea unor scopuri şi obiective specifice; ele sînt forma pură a existenţei însăşi. "Conformitatea la legea estetică" leagă Natura şi Libertatea, Plăcerea şi Moralitatea. Judecata estetică este

... un *principiu constitutiv relativ la sentimentul de plăcere sau neplăcere. Spontaneitatea în jocul facultăţilor de cunoaştere, al căror*

6. Vezi Herman Moerchen, "Die Einbildungskraft bei Kant", în *Jahibuch fur Philosophie und Phaenomenologische Forschung,* ed. Husserl, IX (Halle, 1930), p. 478-479.

acord conţine cauza acestei plăceri, face conceptul respectiv apt să mijlocească legarea domeniului conceptului naturii de acela al conceptului libertăţii fa urmările lor..., fatrucS ea cultivă receptivitatea sufle tului pentru sentimentul moral.*[7]

Pentru Kant, dimensiunea estetică este mediul în care se întîlnesc simţurile şi intelectul. Medierea este îndeplinită de imaginaţie, care este a "treia" facultate a sufletului. în plus, dimensiunea estetică este şi mediul în care se întîlnesc natura şi libertatea. Această dublă mediere este cerută de conflictul universal, provocat de progresul civilizaţiei, dintre facultăţile inferioare şi facultăţile superioare ale omului - progres ce sa realizat prin subjugarea facultăţilor sensibile de către raţiune şi prin utilizarea lor represivă pentru nevoi sociale. Efortul filosofic de a media, prin dimensiunea estetică, între sensibilitate şi raţiune apare astfel ca o tentativă de a reconcilia cele două sfere ale existenţei umane ce au fost separate de un principiu represiv al realităţii. Funcţia de mediere este îndeplinită graţie facultăţii estetice, care este înrudită cu sensibilitatea, ţinînd de simţuri. Prin urmare, reconcilierea estetică implică întărirea sensibilităţii, deoarece ea se opune tiraniei raţiunii şi, în ultimă instanţă, chiar militează în favoarea eliberării sensibilităţii de sub dominaţia represivă a raţiunii.

într-adevăr, atunci cînd, pe baza teoriei lui Kant, funcţia estetică devine tema centrală a filosofiei culturii, ea este folosită pentru a pune în evidenţă principiile unei civilizaţii non-represive, în care raţiunea este sensibilă, iar sensibilitatea este raţională. *Scrisorile privind educaţia estetică a omului* (1795) ale lui Schiller, scrise în mare măsură sub influenţa *Criticii facultăţii de judecare,* încearcă o reconstrucţie a civilizaţiei cu ajutorul forţei eliberatoare a funcţiei estetice: aceasta este văzută drept conţinînd posibilitatea unui nou principiu al realităţii.

Logica internă a tradiţiei gîndirii occidentale 1-a obligat pe Schiller să definească noul principiu al realităţii şi noua experienţă ce-i corespunde ca *estetică.* Am subliniat că termenul desemna la origine "ceea ce aparţine simţurilor", cu accent pe funcţia lor de cunoaştere. Sub dominaţia raţionalismului, funcţia cognitivă a sensibilităţii a fost constant slăbită. în dezvoltarea concepţiei represive a raţiunii, cunoaşterea a devenit domeniul fundamental al facultăţilor "superioare", ne-sensibile ale sufletului; estetica era absorbită de logică şi metafizică. Sensibilitatea, ca facultate "inferioară", furniza, în cel mai bun caz, doar materialul, materia prima a cunoaşterii, ce trebuia organizată de facultăţile superioare ale intelectului. Conţinutul şi valoarea funcţiei estetice erau reduse. Sensibilitatea îşi păstra o oarecare demnitate filosofică într-o poziţie epistemologică subordonată; acelea dintre procesele sale care nu se adaptau la epistemologia raţionalistă - adică, cele care treceau dincolo de percepţia pasivă a datelor - deveneau fără adăpost. Cele mai importante dintre aceste conţinuturi şi valori fără adăpost erau acelea ale imaginaţiei: intuiţia liberă, care creează sau reproduce, a obiectelor care nu sînt "date" în mod direct - facultatea de a reprezenta obiectele fără ca ele să fie "prezente".[8] *Estetica* nu exista ca ştiinţă a sensibilităţii care să servească drept pandant *logicii* ca ştiinţă a înţelegerii conceptuale. Dar către mijlocul secolului al optusprezecelea, estetica apărea ca o nouă disciplină filosofică, ca teorie a frumuseţii şi artei: Alexander Baumgarten definea termenul în accepţiunea sa modernă. Schimbarea sensului, care transforma "aparţinînd simţurilor" în " aparţinîhd frumuseţii şi artei", are o valoare mult mai profundă decît o simplă noutate academică.

Istoria filosofică a termenului *estetică* reflectă tratamentul represiv al proceselor cognitive sensibile (şi, prin aceasta, "corporale"), în această istorie, fondarea esteticii ca o disciplină independentă se opune domniei represive a raţiunii: eforturile de a demonstra poziţia centrală a funcţiei estetice şi de a o stabili în

7. *Critica facultăţii de judecare.* Introducere, IX, p. 42-43.

8. Definiţia lui Kant din *Critica raţiunii pure,* trad. de Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc, Bucureşti, Editura IRI, 1995, "Estetica transcendentală".

calitate de categorie existenţială invocă valorile de adevăr inerente simţurilor, împotriva degradării lor sub principiul dominant al realităţii. Disciplina esteticii instalează *ordinea sensibilităţii* împotriva *ordinii raţiunii.* Introdusă în filosofia culturii, această noţiune vizează o eliberare a simţurilor care, departe de a distruge civilizaţia, i-ar da acesteia o bază mai solidă şi ar spori considerabil posibilităţile ei. Acţionînd printr-un impuls fundamental - şi anume impulsul jocului -, funcţia estetică îndepărtează "constrîngerea morală din legile raţiunii" şi le va "împăca cu interesul simţurilor".[9]

Se va obiecta că această interpretare, care stabileşte o legătură între termenul filosofic *sensibilitate* (ca facultate de cunoaştere a sufletului) şi eliberarea simţurilor, este numai un joc asupra unei ambiguităţi etimologice: rădăcina sens din termenul sensibilitate nu mai justifică conotaţia senzualităţii. în germană, *sensibilitate* şi *senzualitate* sînt încă traduse prin acelaşi cuvînt: *Sinnlichkeit.* Acest termen implică satisfacerea instinctuală (mai ales sexuală) ca şi percepţia sensibilă şi reprezentarea sa (senzaţia). Această dublă conotaţie se menţine atît în limbajul cotidian, cît şi în cel filosofic şi este păstrată în folosirea termenului *Sinnlichkeit* pentru fondarea esteticii. Aici, termenul desemnează facultăţile "inferioare" ("opace", "confuze") de cunoaştere ale omului, plus "sentimentul de durere şi plăcere" - senzaţii *plus* afecte.[10] în *Scrisorile despre educaţia estetică* ale lui Schiller, accentul este pus pe caracterul impulsiv, instinctual al funcţiei estetice. Acest conţinut furnizează materialul fundamental pentru noua disciplină a esteticii. Aceasta din urmă este concepută ca "ştiinţa cunoaşterii sensibile" - o "logică a facultăţilor

9. Schiller, "Scrisori privind educaţia estetică a omului", în *Scrieri estetice,* trad. de Gheorghe Ciorogaru, Bucureşti, Editura Univers, 1989, p. 296.
10. Alexander Baumgarten, "Meditationes Philosophicae de Nonnulis ad Poema Pertinentibus", p. 25-26, în Albert Riemann, *Die Aesthetik A.O. Baumgaxtens* (Halle: Niemeyer, 1928), p. 114.
11. Schiler, *op. cit.,* scrisoarea a patra şi a opta şi *passim.*

de, cunoaştere inferioare".[12] Estetica este "sora" şi, în acelaşi timp, replica logicii. Opoziţia faţă de predominanţa raţiunii caracterizează noua ştiinţă: "nu raţiunea, ci sensibilitatea *(Sinnlichkeit)* este constitutivă adevărului sau falsităţii estetice. Ceea ce sensibilitatea recunoaşte sau poate recunoaşte ca adevărat estetica poate reprezenta ca adevărat, chiar dacă raţiunea îl respinge ca neadevărat".[13] Iar Kant afirma în discursurile sale despre antropologie: "se pot stabili legi universale ale sensibilităţii *(Sinnlichkeit),* tot aşa cum se pot stabili legi universale ale înţelegerii; adică există o ştiinţă a sensibilităţii, şi anume estetica, şi o ştiinţă a înţelegerii, şi anume logica".[w] Principiile şi adevărurile sensibilităţii furnizează conţinutul esteticii, iar "obiectivul şi scopul esteticii este perfecţionarea cunoaşterii sensibile. Această perfecţiune este frumuseţea".[15] Aici se face pasul care transformă estetica, ştiinţa sensibilităţii, în ştiinţa *artei* şi ordinea sensibilităţii în ordinea artei.

Destinul etimologic al unui termen fundamental este rareori un accident. Care este realitatea în spatele dezvoltării conceptuale de la *senzualitate* pînă la *sensibilitate* (cunoaştere sensibilă) şi pînă la artă (estetică)? Sensibilitatea, conceptul mediatpr, desemnează simţurile ca surse şi organe ale cunoaşterii. Dar simţurile nu sînt exclusiv, şi nici măcar în primul rînd, organe de cunoaştere. Funcţia lor cognitivă este contopită cu funcţia lor apetitivă (senzualitate); ele sînt erotogene şi suit guvernate de principiul plăcerii. Din această fuziune a funcţiilor de cunoaştere şi apetitive provine caracterul confuz, inferior, pasiv al cunoaşterii prin simţuri, care o fac nepotrivită pentru principiul realităţii, dacă nu este subordonată şi formată de activitatea conceptuală a intelectului, a raţiunii. Şi, în măsura în care filosofia

12. Baumgarten, "Aesthetik", ed. Bernhard Poppe, în *A.G. Baumgarten* (Bonn, Leipzig, 1907), p. 1; vezi şi p. 44. "Meditationes Philosophicae", p. 115.
13. Baumgarten, "Aesthetik", p. 42.
14. *Ibid,* p. 57.
15. Baumgarten, *Aesthetica,* voi. I (Frankfurt a/O. 1750), p. 14.

accepta regulile şi valorile principiului realităţii, revendicarea unei sensibilităţi eliberate de dominaţia raţiunii nu şi-a găsit loc în filosofie; considerabil modificată, ea îşi găsea refugiu în teoria artei. Adevărul artei este eliberarea sensibilităţii prin reconcilierea ei cu raţiunea: aceasta este ideea centrală a idealismului estetic clasic. în artă

este încorporat gîndul vn frumosul artistic şi materia nu este determinată de gîhd în chip exterior, ci şi ea există liber, întrucît naturalul, sensibilul, afectivul, etc, posedă în ele msele măsură şi scop, acord cu gmdul; iar intuiţia şi sentimentul sînt şi ele ridicate pe planul generalităţii spirituale, după cum ghidul nu numai că renunţă la duşmănia sa împotriva naturii ci, îhveselhidu-se, justifică şi sfinţeşte sentimentul şi plăcerea, astfel hicît natura şi libertatea, sensibilitatea şi conceptul îşi găsesc dreptul şi satisfacţia împreună, hi unul şi acelaşi obiect.

Arta contestă principiul dominant al realităţii: reprezentînd ordinea sensibilităţii, ea face apel la o logică tabuată - logica satisfacerii, care se opune logicii reprimării. în spatele formei estetice sublimate apare conţinutul nesublimat: ataşamentul artei faţă de principiul plăcerii." Investigarea rădăcinilor estetice ale artei joacă un rol important în psihanaliză; totuşi, aceste rădăcini se află, mai degrabă, în opera şi rolul artei, decît în artist. Forma estetică este forma sensibilă - forma constituită prin *ordinea sensibilităţii.* Dacă "perfecţiunea" cunoaşterii prin simţuri este definită ca frumuseţe, această definiţie conţine, încă, legătura internă cu satisfacerea instinctuală şi plăcerea estetică este, încă, plăcere. Dar originea senzuală este "reprimată", iar satisfacerea este deplasată în *forma* pură a obiectului. Ca valoare estetică, adevărul non-conceptual al simţurilor este admis şi libertatea sa faţă de principiul realităţii este conferită "jocului liber" al imaginaţiei creatoare. Aici, este recunoscută o realitate

16. Hegel, *Prelegeri de estetici* trad. de D. D. Roşea, voi I, Bucureşti, Editura Academiei R.S.R., 1966, Introducere, X 79, p. 66.
17. Vezi Otto Rank, "The Play-impulse and Aesthetic Pleasure", în *Alt and Altist (New* York: Alfred Knopf, 1932).

cu standarde relativ diferite. Totuşi, întrucît această altă realitate, "liberă", este atribuită artei şi experienţa ei este atribuită atitudinii estetice, ea nu are consecinţe şi nu angajează, ui mod obişnuit, existenţa umană, ea este "ireală".

încercarea lui Schiller de a suprima sublimarea funcţiei estetice porneşte de la poziţia lui Kant: numai pentru că imaginaţia este o facultate centrală a sufletului, numai pentru că frumuseţea este "o condiţie necesară a umanităţii"[18], poate funcţia estetică să joace un rol decisiv în reconstrucţia civilizaţiei. Atunci cînd Schiller scria acest lucru, nevoia unei astfel de reconstrucţii părea evidentă; Herder şi Schiller, Hegel şi Novalis dezvoltau în termeni aproape identici conceptul de înstrăinare. Cum societatea industrială începe să capete formă sub domnia principiului randamentului, negativitatea lui inerentă penetrează analiza filosofică:

.. plăcerea fu separată de muncă, mijlocul de scop, efortul de răsplată. încătuşat pe veci de un singur mic fragment al mtregului, omul însuşi nu se formează decît ca fragment; neavînd m urechi decît mereu zgomotul monoton al roţii pe care o hivhieşte, nu-şi mai dezvoltă niciodată armonia fiinţei şi, hi loc să imprime naturii sale pecetea umanităţii, devine doar amprenta vie a ocupaţiei căreia i se dedică şi a ştiinţei pe care o cultivă.

întrucît civilizaţia însăşi a fost cea care "îi făcea omului modern această rană", doar un nou mod de civilizaţie o poate vindeca. Rana este provocată de relaţia antagonică dintre cele două dimensiuni polare ale existenţei umane. Schiller descrie acest antagonism într-o serie de concepte perechi: sensibilitate şi raţiune, particular şi universal. Fiecare dintre cele două dimensiuni este guvernată de un *impuls* fundamental: "impulsul sensibil" şi "impulsul formal".[20] Primul este esenţialmente pasiv, receptiv, al doilea esîe activ, stăpîhitor, dominator. Cultura este con-

18. Schiller, *op. cit*, p. 282.
19. *Ibid*, p. 265.
20. *Ibid.* p. 286-287.

struită din combinaţia şi interacţiunea acestor două impulsuri. Dar, ta civilizaţia stabilită, relaţia lor fusese una antagonică: ta loc de a reconcilia ambele impulsuri, factad sensibilitatea raţională şi raţiunea sensibilă, civilizaţia a subjugat sensibilitatea raţiunii tatr-o asemenea manieră, tacit sensibilitatea, dacă se reafirmă, o face în forme distructive şi "sălbatice", ta timp ce tirania raţiunii o împovărează şi o barbarizează. Conflictul trebuie să fie rezolvat pentru ca posibilităţile umane să se realizeze liber, întrucît doar impusurile au forţa durabilă care afectează ta mod fundamental existenţa umană, o astfel de reconciliere mtre cele două impulsuri trebuie să fie opera unui al treilea. Schiller defineşte acest al treilea impuls mediator ca *impulsul jocului,* obiectivul său, ca frumuseţe şi scopul său, ca libertate. Vom tacerca acum să salvăm întregul conţinut al conceptului schillerian din tratamentul estetic favorabil la care 1-a limitat interpretarea tradiţională.

Este vorba despre soluţia unei probleme "politice": eliberarea omului din condiţiile existenţiale inumane. Schiller afirmă că, pentru a rezolva problema politică, "trebuie să luăm calea esteticii, pentru că prin frumuseţe se ajunge la libertate." Impulsul jocului este vehiculul acestei eliberări. Acest impuls nu are ca scop să se joace "cu"ceva; mai curtad, este jocul vieţii însăşi, dincolo de nevoie şi constrtagere exterioară - manifestarea unei existenţe fără teamă şi angoasă şi astfel manifestarea libertăţii însăşi. Omul este liber numai acolo unde el este liber faţă de constrtagere, exterioară şi interioară, fizică şi morală - atunci ctad nu este constrîns nici de lege, nici de nevoie.[21] Dar tocmai o astfel de constrtagere este realitatea. Astfel, libertatea este, ta sens strict, libertate faţă de realitatea existentă: omul este liber ctad "realul pierde din importanţa lui" şi ctad necesitatea "devine uşoară" (le/cA).[22] "Extrema stupiditate şi extrema inteligenţă au între ele o afinitate, anume că amîndouă caută numai

21. ***Ibid,*** **p. 298.**
22. ***Ibid,*** **p. 299.**

realul"; totuşi, nevoia de **realitate şi ataşamentul faţă de real nu stat decît "simple urmări ale lipsei".** în contrast, **"indiferenţa faţă** de **realitate"** şi **interesul pentru** "aparenţă" *(Schein)* stat simbolurile libertăţii faţă de lipsă şi o "adevărată extensiune a umanităţii".[23] într-o civilizaţie cu adevărat umană, existenţa va fi mai curînd joc decît efort, iar omul va trăi mai curtad în aparenţă decît în nevoie.

Aceste idei reprezintă una dintre poziţiile cele mai avansate ale gîndirii. Trebuie înţeles că eliberarea faţă de realitatea ce este imaginată aici nu este transcendentală, "interioară", sau doar libertate intelectuală (cum insistă în mod explicit Schiller[24]), ci libertate în realitate. Realitatea care "pierde din importanţa sa" este realitatea inumană a lipsei şi a nevoii şi ea îşi pierde importanţa cînd lipsurile şi nevoile pot fi satisfăcute fără munca înstrăinată. Atunci omul este liber "să se joace" cu facultăţile şi posibilităţile sale şi cu acelea ale naturii; numai "jucîndu-se" cu ele, el este liber. Lumea sa este atunci cea a aparenţei *(Schein)* şi ordinea acestei lumi este cea a frumuseţii. Fiind realizarea libertăţii, jocul este *mai mult* decît realitatea fizică şi morală constrtagătoare: "agreabilul, binele şi perfectul sînt luate de om numai în *serios:* dar cu frumosul se joacă".[25] Astfel de formulări ar fi "estetism" iresponsabil dacă domeniul jocului n-ar fi decît unul al ornamentului, luxului, vacanţei, într-o lume altminteri represivă. Dar aici, funcţia estetică este concepută ca un principiu ce guvernează întreaga existenţă umană şi ea nu o poate face decît dacă devine "universală". Cultura estetică presupune "o întreagă revoluţie ta modul de a simţi (al omului)"[26], şi o asemenea revoluţie devine posibilă doar dacă civilizaţia a atins maturitatea fizică **şi** intelectuală cea mai înaltă. Numai cînd "constrîngerea nevoii" este înlocuită de "constrîngerea surplusului" (abunden-

23. *Ibid*, p. 339.
24. *Ibid*, p. 346.
25. *Ibid*, p. 299.
26. *Ibid*, p. 345.

ţa), existenţa umană va fi împinsă către o "mişcare liberă, care îşi este ei înseşi şi scop şi mijloc".[27] **Eliberat de presiunea scopurilor şi activităţilor dureroase, cerute de lipsă, omul va fi** repus în "libertatea de **a fi** ceea ce **el trebuie** să fie".[28] Dar ceea ce "trebuie" să fie va fi libertatea însăşi: libertatea de a se juca. Facultatea psihică ce exercită această libertate este *imaginaţia*™ Ea trasează şi proiectează posibilităţile fiecărei fiinţe; eliberate din sclavia materiei constrîhgătoare, aceste posibilităţi apar ca "forme pure". Ca atare, ele constituie propria lor ordine: ele există "după legile frumosului".[30]

Odată ce a cîştigat cu adevărat supremaţia ca principiu al civilizaţiei, impulsul jocului ar transforma literalmente realitatea. Natura, lumea obiectivă, nu ar fi atunci resimţită nici ca dominîhd omul (ca în societatea primitivă), nici ca fiind dominată de om (ca în civilizaţia actuală), ci mai degrabă ca un obiect al "contemplării".[31] Odată cu această schimbare în experienţa fundamentală şi formativă, obiectul experienţei însăşi se schimbă: eliberată de dominaţia şi exploatarea violentă şi modelată, în schimb, de impulsul jocului, natura s-ar elibera, de asemenea, de propria-i brutalitate şi ar deveni liberă să etaleze bogăţia formelor sale gratuite, ce exprimă "viaţa interioară" a obiectelor sale.[32] O schimbare corespunzătoare ar avea loc şi în lumea subiectivă. Şi aici, de asemenea, experienţa estetică ar pune capăt productivităţii violente şi exploatatoare care a transformat omul într-un instrument de muncă. Dar omul nu ar fi reîntors la o stare de pasivitate suferindă. Existenţa sa ar fi încă activă, dar "ceea ce posedă, ceea ce produce, nu mai trebuie să poarte doar urmele servitutii, forma scrupuloasă a scopului"[33], dincolo de lipsă şi

p. 346. 27. *Ibid*,
p. 343. 28. *Ibid*.,
pi 341. 29. *Ibid*,
p. 326. 30. *Ibid*,
p.334. 31. *I*
p. 328. *b*
p. 348. *i*
d

,
32 *Ibid*,
33. *Ibid*,

angoasă; activitatea umană devine *aparenţă* - manifestarea liberă a posibilităţilor.

Ajunşi la acest punct, putem distinge caracterul exploziv al concepţiei lui Schiller. El a diagnosticat boala civilizaţiei ca fiind conflictul dintre cele două impulsuri fundamentale ale omului (impulsurile sensibile şi impulsurile formale) sau, mai cu-rînd, ca "soluţia" violentă a acestui conflict: stabilirea tiraniei represive a raţiunii asupra sensibilităţii. Prin urmare, reconcilierea impulsurilor aflate în conflict ar implica răsturnarea acestei tiranii - adică repunerea sensibilităţii în drepturile sale. Ar trebui să căutăm libertatea mai curînd în eliberarea sensibilităţii decît în cea a raţiunii şi în limitarea facultăţilor "superioare" în favoarea facultăţilor "inferioare". Cu alte cuvinte, salvarea culturii ar implica abolirea controalelor represive pe care civilizaţia le-a impus asupra sensibilităţii. Iată adevărata idee ce se află în spatele *Educaţiei estetice.* Ea are ca scop să fondeze moralitatea pe terenul sensibilităţii[34]; legile raţiunii trebuie să fie reconciliate cu interesele simţurilor[35]; impulsul formal dominator trebuie restrîns: "sensibilitatea trebuie să-şi apere ea însăşi domeniul, cu forţă biruitoare şi să reziste violenţei pe care i-ar pricinui-o acţiunea cotropitoare a spiritului"[36]. Desigur, dacă libertatea trebuie să devină principiul guvernant al civilizaţiei, nu doar raţiunea, ci şi "impulsul sensibil" necesită o transformare restrictivă. Eliberarea suplimentară de energie sensibilă trebuie să se conformeze *ordinii* universale a libertăţii. Totuşi, oricare ar fi ordinea ce trebuie impusă impulsului sensibil, trebuie să fie ea însăşi "un act al libertăţii"[37]. însuşi individul liber trebuie să aducă cu sine armonia dintre satisfacerea individuală şi satisfacerea universală, într-o civilizaţie cu adevărat liberă, indivizii îşi fixează ei înşişi toate legile: "a da libertate prin libertate este legea de bază" a

34. *Ibid*, p. 262.
35. *Ibid*, p. 296.
36. *Ibid*, p. 293.
37. *Ibid*, p. 293.

"statului estetic"[38]; într-o civilizaţie cu adevărat liberă, "voinţa generală" se realizează numai "prin natura individului"[39]. Ordinea este libertate doar dacă este fondată pe satisfacerea liberă a indivizilor şi susţinută de această satisfacere.

Dar duşmanul de moarte al satisfacerii durabile este *timpul,* finitudinea internă, caracterul trecător al tuturor condiţiilor. Ideea eliberării umane totale conţine deci, în mod necesar, perspectiva luptei împotriva timpului Am văzut că imaginile orfice şi narcisice simbolizează răzvrătirea împotriva trecătorului, efortul disperat de a o opri cursul timpului - natura conservatoare a principiului plăcerii. Dacă "statul estetic" trebuie să fie cu adevărat statul libertăţii, atunci el trebuie, în ultimă instanţă, să înfrîngă cursul distructiv al timpului. Numai acesta este simbolul unei civilizaţii non-represive. Astfel, Schiller atribuie impulsului eliberator al jocului rolul de "a suprima timpul în timp", de a reconcilia fiinţa absolută cu devenirea, schimbarea cu imuabilul.[40] în această sarcină culminează progresul omenirii către o formă superioară de cultură.

Sublimările idealiste şi estetice care domină în opera lui Schiller nu viciază implicaţiile sale radicale. Jung recunoştea aceste implicaţii şi era, pe bună dreptate, înspăimîntat de ele. El avertiza că domnia impulsului jocului ar conduce la "o eliberare de reprimare" care ar antrena o "depreciere a celor mai înalte valori de pînă acum", o "catastrofă a culturii" - într-un cuvîht, "barbaria".[41] Schiller însuşi era, se pare, dispus să accepte riscul catastrofei şi o degradare a valorilor culturii represive, dacă aceasta putea conduce la o cultură superioară. El era pe deplin conştient că, în primele sale manifestări libere, impulsul jocului "va fi abia de recunoscut", pentru că impulsul sensibil "cu pof-

38. *Ibid,* p. 349.
39. *Ibid,* p. 349.
40. *Ibid.,* p. 295.
41. Jung, *Psychological Types(Nw* York: Harcourt, Brace, 1926), p. 135.

tele sale dezlănţuite, îi stă neîncetat împotrivă".[42] Totuşi, Schiller gîndea că astfel de izbucniri "barbare" ar fi depăşite pe măsură ce noua cultură se dezvoltă şi că doar un "salt" ar putea conduce de la vechea cultură la cea nouă. El nu se preocupa de schimbările catastrofale din structura socială pe care acest "salt" le-ar implica: ele rămîneau dincolo de limitele filosofiei idealiste. Dar direcţia schimbării către o ordine non-represivă este clar indicată în concepţia sa estetică.

Dacă reasamblăm elementele ei principale, găsim:

(1) transformarea efortului (muncii) în joc şi a producti vităţii represive în "spectacol" - o transformare ce trebuie precedată de victoria asupra lipsei (penuriei), victorie ce este factorul determinant al civilizaţiei.
(2) Auto-sublimarea sensibilităţii (a impulsului sensibil) şi desublimarea raţiunii (a impulsului formal) pentru a reconcilia cele două impulsuri fundamentale an tagonice.
(3) Victoria asupra timpului în măsura în care timpul dis truge satisfacerea durabilă.

Aceste elemente sînt practic identice cu acelea ale unei reconcilieri între principiul plăcerii şi principiul realităţii. Reamintim rolul constitutiv atribuit imaginaţiei (fantasmei) în joc şi în aparenţă: imaginaţia păstrează obiectivele acelor procese psihice

42. Schiller, *op. cit,* p. 347.
43. O încercare de a defini, pe o bază biologică, libertatea umană în termeni de joc, a fost făcută de către Gustav Bally în *Vom Ursprung und den Gienzen derFieiheit* (Basel: Benno Schwabe, 1945), mai ales pp. 29, 71, 74-75. El vede dimensiunea libertăţii ca libertate în raport cu determinarea instinctuală. Omul nu este, ca animal, determinat în mod necesar de către instinctele sale; el posedă un *entspanntes Feld-* un *Spielraum* în care "păstrează o *dis tanţă* faţă de obiectivele sale instinctuale", în care se joacă cu ele şi astfel se joacă cu lumea sa. Această atitudine de distanţare constantă faţă de o-biectivul instinctual face posibilă civilizaţia umană.

Concepţia lui Bally este apropiată de cea a lui Schiller, dar ea este retrogradă, ni timp ce a lui Schiller este progresistă. Libertatea ludică a lui Schiller este rezultatul eliberării instinctuale; cea a lui Bally este o "liber iei

care au rămas libere faţă de domnia principiului represiv al realităţii; prin funcţia lor estetică, ele pot fi încorporate în raţionalitatea conştientă a civilizaţiei avansate. Impulsul jocului se prezintă ca numitorul comun al celor două principii şi procese psihice opuse.

Există şi un element care uneşte filosofia estetică cu imaginile orfice şi narcisice: este viziunea unei ordini non-represive în care lumea subiectivă şi cea obiectivă, omul şi natura, se armonizează. Simbolurile orfice se centrează asupra zeului cîntăreţ, care trăieşte pentru a înfrînge moartea şi care eliberează natura, astfel încît materia constrînsă şi constrîngătoare eliberează formele frumoase şi jucăuşe ale lucrurilor vii şi lucrurilor lipsite de viaţă. Nemailuptînd pentru şi nemaidoriind "ceva ce încă trebuie atins"[44], ele sînt eliberate de teamă şi de oprelişti - şi astfel sînt libere *per se.* Contemplarea lui Narcis respinge orice altă activitate în abandonul erotic faţă de frumuseţe, unind, într-o manieră inseparabilă, propria sa existenţă cu natura. în mod similar, filosofia estetică concepe ordinea non-represivă îhtr-o asemenea manieră încît natura, în om şi în afara lui, devine receptivă la "legi" - legile aparenţei şi ale frumuseţii.

Ordinea non-represivă este esenţialmente o ordine a *abundenţei:* constrîngerea necesară este operată mai curînd prin "excedent", decît prin nevoie. Numai o ordine a abundenţei este compatibilă cu libertatea. în acest punct, criticii idealişti şi cei materialişti ai culturii se întîlnesc. Ei acceptă că ordinea non-represivă devine posibilă numai la apogeul civilizaţiei mature, cînd toate nevoile fundamentale pot fi satisfăcute cu o cheltuială minimă de energie fizică şi psihică, într-un minimum de timp.

tate relativă împotriva instinctelor" (p. 94), libertatea de a rezista nevoilor instinctuale. Nu-i de mirare, deci, că noua interpretare a libertăţii se dovedeşte a fi vechea libertate de a renunţa, de a nega tentaţiile, "curajul" de a te lega, puterea de auto-reprimarc (p. 79). Şi, într-o manieră consecventă, libertatea ultimă şi adevărată, "libertatea faţă de angoasă şi de moarte", este denunţată ca o libertate falsă şi "discutabilă" (p. 100). "...um ein endlich noch Erreichtes" (Rilke).

Respingînd conceptul de libertate care aparţine domniei principiului randamentului, ele rezervă libertatea pentru noul mod de existenţă ce va apare pe baza satisfacerii integrale a existenţei. Domeniul libertăţii este imaginat ca aflîndu-se *dincolo te* domeniul necesităţii: libertatea nu este în "lupta pentru existenţă", ci în afara ei. Posesia şi procurarea bunurilor vitale de consum stat, mai curînd, condiţiile prealabile decît conţinutul unei societăţi libere. Domeniul necesităţii, al muncii, este un domeniu ne-liber deoarece existenţa umană, în acest domeniu, este determinată de obiective şi funcţii ce nu-i sînt proprii şi care nu permit jocul liber al facultăţilor şi dorinţelor umane. Aşadar, punctul optim în acest domeniu trebuie să fie definit, mai curînd, prin standarde de raţionalitate decît prin standarde ale libertăţii - şi anume, a organiza producţia şi distribuţia într-o asemenea manieră încît toate obiectele necesare să fie accesibile tuturor într-un timp cît mai scurt. Munca obligatorie este un sistem de activităţi esenţialmente inumane, mecanice şi rutiniere; într-un astfel de sistem, omul nu poate fi o valoare şi un scop în sine. în mod rezonabil, sistemul muncii sociale ar trebui să fie organizat mai curînd în vederea cîştigării timpului şi spaţiului, ca individul să se dezvolte *în afara* lumii, inevitabil represive, a muncii. Jocul şi aparenţa, ca principii ale civilizaţiei, nu implică doar transformarea muncii, ci şi subordonarea ei completă faţă de posibilităţile omului şi naturii, ce evoluează liber. Ideile jocului şi aparenţei îşi dezvăluie acum întreaga distanţă ce le separă de valorile productivităţii şi randamentului: jocul este *neproductiv* şi *nefolositor,* exact pentru că el anulează trăsăturile represive şi exploatatoare ale muncii şi timpului liber; el "nu face decît să se joace" cu realitatea. Dar jocul anulează şi trăsăturile lor sublime - "valorile superioare". Desublimarea raţiunii este un proces la fel de esenţial pentru apariţia culturii libere ca şi auto-sublimarea sensibilităţii, în sistemul de dominaţie stabilit, structura represivă a raţiunii şi organizarea represivă a facultăţilor sensibile se completează şi se susţin una pe alta. în termenii lui Freud: moralitatea

civilizată este moralitatea reprimării instinctelor; eliberarea instinctelor implică o "degradare" a acestei moralităţi. Dar această degradare a valorilor superioare le poate duce înapoi în structura organică a existenţei umane, de care au fost separate şi această reunire poate transforma chiar această structură. Dacă valorile superioare ies din distanţarea, izolarea şi opoziţia faţă de facultăţile inferioare, acestea din urmă se pot preta liber la cultură.

CAPITOLUL X

Transformarea sexualităţii în Eros

Viziunea unei culturi non-represive, pe care am extras-o dintr-o tendinţă marginală în mitologie şi filosofie, implică o nouă relaţie între instincte şi raţiune. Morala civilizată este răsturnată prin armonizarea dintre libertatea instinctuală şi ordine: eliberate de tirania raţiunii represive, instinctele tind către relaţii existenţiale libere şi durabile - ele dau naştere unui *nou* principiu al realităţii. în ideea schilleriană a unui "stat estetic", viziunea unei culturi non-represive devine concretă la nivelul civilizaţiei avansate. La acest nivel, organizarea instinctelor devine o problemă socială (în terminologia lui Schiller, *politică),* după cum se întîmplă şi în psihologia lui Freud. Procesele care creează eul şi supraeul, de asemenea, formează şi perpetuează instituţii şi relaţii sociale specifice. Concepte psihanalitice precum sublimare, identificare şi introiecţie nu au doar un conţinut psihic, ci şi unul social: ele sfirşesc într-un sistem de instituţii, legi, agenţi, lucruri şi obiceiuri ce stau în faţa individului ca entităţi obiective. în cadrul acestui sistem antagonic, conflictul psihic dintre eu şi supraeu, dintre eu şi sine, este în acelaşi timp un conflict dintre individ şi societate. Aceasta din urmă personifică raţionalitatea întregului, iar lupta individului împotriva forţelor represive este o luptă împotriva raţiunii obiective. Aşadar, apariţia

unui principiu non-represiv al realităţii ce implică eliberarea instinctuală ar antrena o *regresiune* dincolo de nivelul de raţionalitate civilizată atins. Această regresiune ar fi atît psihică, cît şi socială: ea ar reactiva stadiile anterioare ale libidoului, ce au fost depăşite în cursul dezvoltării eului realităţii şi ar dizolva instituţiile societăţii în care eul realităţii există. Din perspectiva acestor instituţii, eliberarea instinctuală înseamnă recăderea în barbarie, însă, survenind la nivelul cel mai înalt al civilizaţiei, ca o consecinţă nu a îhfrîngerii, ci a victoriei în lupta pentru existenţă, şi susţinută de o societate liberă, o astfel de eliberare ar putea avea rezultate foarte diferite. Ea ar mai fi, încă, o întoarcere a procesului civilizaţiei, o răsturnare a culturii - dar abia *după* ce cultura şi-a îndeplinit opera şi a creat omenirea şi lumea care-ar putea să fie liberă. Ea ar mai putea fi încă "regresiune" - dar în lumina conştiinţei dezvoltate şi ghidate de o nouă raţionalitate, în aceste condiţii, posibilitatea unei civilizaţii non-represive este afirmată nu prin oprirea, ci prin eliberarea progresului - astfel încît omul şi-ar ordona viaţa în conformitate cu cunoaşterea sa, pe deplin dezvoltată, astfel încît el s-ar întreba din nou ce este ujr. şi ce este rău. Dacă vinovăţia acumulată sub dominaţia civilizată z cmului de c^tre om poate fi vreodată mrrtuit! prin libertate, arunci "păcatul originar" trebuie comis din nou: "Trebuie să gustăm din nou din pomul cunoaşterii pentru a recădea în starea de inocenţă".[1]

Ideea unei ordini instinctuale non-represive trebuie mai îfttîi testată asupra celui mai "dezordonat" dintre toate instinctele - şi anume, sexualitatea. O ordine non-represivă este posibilă doar dacă instinctele sexuale, în virtutea propriei lor dinamici şi în condiţii existenţiale şi sociale schimbate, pot să fondeze relaţii erotice durabile între indivizi adulţi. Trebuie să ne întrebăm

1. "Wir miissen wieder vom Baum der Erkenntnis essen, um in den Stand der Unschuld zuriickzufallen." Heinrich von Kleist, "Ueber das Marionettentheater", concluzie.

dacă instinctele sexuale, după eliminarea întregii reprimări suplimentare, pot dezvolta o "raţionalitate libidinală" care să fie nu numai compatibilă cu progresul, dar chiar să-l antreneze către forme superioare de libertate civilizată. Vom examina această posibilitate în termenii specifici lui Freud.

Am repetat concluzia lui Freud potrivit căreia orice diminuare reală a controalelor sociale asupra instinctelor sexuale, chiar şi în condiţii optime, ar răsturna organizarea sexualităţii către stadiile pre-civilizate. O asemenea regresiune ar răzbate prin fortificaţiile principale ale principiului randamentului: ea ar suprima canalizarea sexualităţii în reproducere monogamă şi tabu-urile împotriva perversiunilor. Sub domnia principiului randamentului, investirea libidinală a individului şi relaţiile libidinale cu ceilalţi sînt, în mod normal, limitate la timpul liber şi dirijate spre pregătirea şi executarea actului sexual; doar în cazuri excepţionale, şi cu un înalt nivel de sublimare, relaţiile libidinale suit autorizate să penetreze în sfera muncii. Aceste constrîngeri, impuse de nevoia de a rezerva o mare cantitate de energie şi de timp unei munci nesatisfăcătoare, perpetuează desexualizarea corpului pentru a transforma organismul într-un subiect-obiect al activităţilor socialmente utile. Dimpotrivă, dacă timpul şi energia rezervate muncii sînt reduse la un minimum, fără o manipulare corespunzătoare a timpului liber, baza acestor constrîngeri ar putea fi subminată. Libidoul ar fi eliberat şi ar inunda limitele instituţionalizate în interiorul cărora este ţinut de principiul realităţii.

Freud a insistat frecvent asupra faptului că relaţiile interpersonale de durată, de care depinde civilizaţia, presupun ca instinctul sexual să fie inhibat în raport cu scopul.[2] Dragostea şi relaţiile durabile şi responsabile pe care ea le cere sînt fondate pe

2. *Collected Papers* (London: Hogarth Press, 1950), IV, 203; *Group Psychology and the Analysis of the Ego* (New York: Liveright Publishing Corp., 1949), pp. 72, 78.

o unire a sexualităţii cu "afecţiunea", iar această unire este rezultatul istoric al unui lung şi crud proces de domesticire, în cursul căruia manifestarea legitimă a instinctului capătă supremaţia, iar părţile sale componente sîfît blocate în dezvoltarea lor.[3] Această rafinare culturală a sexualităţii, sublimarea sa în dragoste, aveau loc în interiorul unei civilizaţii ce a stabilit relaţii posesive private, separate de, şi uitr-o măsură hotărîtoare, în conflict cu relaţiile sociale posesive. în timp ce în afara intimităţii familiei, existenţa oamenilor era determinată, în principal, de valoarea de schimb a produselor şi activităţilor lor, viaţa lor în casă şi în pat trebuia să fie impregnată de spiritul legii divine şi morale. Omenirea era presupusă a fi un scop în sine şi niciodată un simplu mijloc; dar această ideologie era eficientă mai curînd în rolul privat al indivizilor decît în funcţiile lor sociale, mai curînd în sfera satisfacerii libidinale decît în cea a muncii. întreaga forţă a moralităţii civilizate era mobilizată împotriva utilizării corpului ca un simplu obiect, un simplu mijloc, un simplu instrument al plăcerii; o asemenea reificare era tabuată şi rămînea privilegiul rău famat al prostituatelor, degeneraţilor şi pervertiţilor. Exact în satisfacţia sa, şi mai ales în satisfacţia sa sexuală, omul trebuia să fie o fiinţă superioară, fidelă valorilor superioare; sexualitatea trebuia să fie evidenţiată prin dragoste. Odată cu apariţia unui principiu non-represiv al reali taţii, cu abolirea reprimării suplimentare cerută de principiul randamentului, acest proces ar fi răsturnat. La nivelul relaţiilor sociale, reificarea ar fi redusă pe măsură ce diviziunea muncii ar fi reorientată către satisfacerea nevoilor individuale ce se dezvoltă liber; pe de altă parte, în relaţiile libidinale, tabuul asupra reificării corpului ar fi slăbit. Nemaifiind folosit ca instrument total al muncii, corpul ar fi resexualizat. Regresiunea implicată în această răspîhdire a libidoului s-ar manifesta, mai întîi, printr-o reactivare a tuturor zonelor erogene şi, prin urmare, printr-o renaştere a sexualităţii polimorfe pre-

3. *CoUected Papers,* VI. p. 215.

genitale şi printr-un declin al supremaţiei genitale. întregul corp ar deveni un obiect de investire, un lucru de care să te bucuri - un instrument al plăcerii. Această schimbare a valorii şi mărimii relaţiilor libidinale ar conduce la o dezintegrare a instituţiilor în care relaţiile interpersonale private au fost organizate, şi mai ales a familiei monogame şi patriarhale.

Aceste perspective par a confirma previziunea potrivit căreia eliberarea instinctuală poate conduce doar la o societate de maniaci sexuali - adică la absenţa oricărei societăţi. Totuşi, acest proces care nu a fost decît schiţat nu implică doar o eliberare, ci şi o *transformare* a libidoului: de la sexualitatea constrîh-să sub supremaţia genitală, la erotizarea întregii personalităţi. Este mai curînd o expansiune decît o explozie a libidoului - o expansiune asupra relaţiilor private şi sociale care umple golul menţinut între ele de un principiu represiv al realităţii. Această transformare a libidoului ar fi rezultatul unei transformări sociale ce a eliberat jocul liber al nevoilor şi facultăţilor individuale, în virtutea acestor condiţii, dezvoltarea liberă a libidoului transformat *dincolo* de instituţiile principiului randamentului diferă, în mod esenţial, de eliberarea sexualităţii constrînse în *interiorul* domeniului acestor instituţii. Acest ultim proces aruncă în aer sexualitatea *suprimată;* libidoul continuă să poarte semnul suprimării şi se manifestă în formele oribile atît de bine cunoscute în istoria civilizaţiei; în orgiile sadice şi masochiste ale maselor disperate, ale "elitelor societăţii", ale bandelor înfometate de mercenari, ale paznicilor închisorilor şi lagărelor de concentrare. O astfel de eliberare a sexualităţii furnizează un debuşeu periodic, necesar pentru insuportabila frustrare; ea mai degrabă întăreşte rădăcinile constrângerii instinctuale decît le slăbeşte; prin urmare, ea a fost folosită, în repetate rînduri, ca un sprijin pentru regimurile represive. în contrast, dezvoltarea liberă a libidoului transformat în cadrul instituţiilor transformate, în timp ce erotizează zonele, timpul şi relaţiile tabuate anterior, ar *minimaliza* manifestările sexualităţii *brute,* integrîndu-le într-o ordine

mult mai largă, inclusiv ordinea muncii. în acest context, sexualitatea tinde către propria sa sublimare: libidoul nu ar reactiva, pur şi simplu, stadiile precivilizate şi infantile, ci ar transforma şi conţinutul pervertit al acestor stadii.

Termenul *perversiuni* acoperă fenomene sexuale de o origine esenţialmente diferită. Acelaşi tabu este impus unor manifestări instinctuale incompatibile cu civilizaţia şi altora, incompatibile cu civilizaţia represivă, mai ales cu supremaţia genitală monogamă. însă, în cadrul dinamicii istorice a instinctului, de exemplu, coprofilia şi homosexualitatea au un loc şi o funcţie foarte diferite.[4] O diferenţă similară există în cadrul uneia şi aceleiaşi perversiuni: funcţia sadismului nu este aceeaşi într-o relaţie libidinală liberă şi în activităţile trupelor SS. Formele inumane, obligatorii, coercitive şi distructive ale acestor perversiuni par a fi legate de perversiunea generală a existenţei umane într-o cultură represivă, însă perversiunile au o substanţă instinctuală diferită de aceste forme; iar această substanţă se poate exprima în alte forme, compatibile cu normalitatea în civilizaţia înaltă. Nu toate părţile componente şi stadiile instinctuale ce au fost suprimate au avut acesta soartă, deoarece ele au împiedicat evoluţia omului şi a omenirii. Puritatea, uniformitatea, curăţenia şi reproducerea cerute de principiul randamentului nu sînt, în mod firesc, acelea ale oricărei civilizaţii mature. Iar reactivarea dorinţelor şi atitudinilor preistorice şi ale copilăriei nu înseamnă în mod necesar regresiune; ar putea fi chiar opusul - apropierea de o fericire ce a fost întotdeauna promisiunea reprimată a unui viitor mai bun. într-una dintre formulările sale cele mai avansate, Freud definea fericirea ca "împlinirea ulterioară a unei dorinţe preistorice. Acesta este motivul pentru care bogăţia aduce atît de puţină fericire: banii nu au fost o dorinţă din copilărie".[5]

4. Vezi Capitolul II.
5. Emst Jones, *The Life and Work ofSigmund Freud,* voi. I (New York: Basic Books, 1953), p. 330.

Dar dacă fericirea umană depinde de împlinirea dorinţelor copilăriei, civilizaţia, după Freud, depinde de suprimarea celei mai puternice dintre toate dorinţele copilăriei: dorinţa oedipiană. Necesită încă realizarea fericirii într-o civilizaţie liberă această suprimare? Sau transformarea libidoului ar "înghiţi" şi situaţia oedipiană? în contextul ipotezei noastre, asemenea speculaţii sînt nesemnificative; complexul Oedip, deşi sursă primară şi model al conflictelor nevrotice, nu este, cu siguranţă, cauza centrală a nemulţumirilor în civilizaţie şi obstacolul central pentru înlăturarea lor.

Complexul Oedip "trece" chiar şi sub domnia principiului represiv al realităţii. Freud propune două interpretări generale ale "trecerii complexului Oedip": el "se domoleşte prin lipsa sa de succes"; sau "trebuie să ajungă la un sfîrşit deoarece a sosit timpul pentru dispariţia sa, tot aşa cum dinţii de lapte cad atunci cînd cei permanenţi încep să apară".[6] Trecerea complexului apare ca un fenomen "natural" în ambele cazuri.

Am vorbit despre *auto-sublimarea sexualităţii.* Termenul presupune că sexualitatea, în condiţii specifice, poate crea relaţii umane foarte civilizate fără a fi supusă organizării represive pe care civilizaţia actuală a impus-o asupra instinctului. O asemenea auto-sublimare presupune progresul istoric dincolo de instituţiile principiului randamentului care, la rîndul său, ar elibera regresiunea instinctuală. Pentru dezvoltarea instinctului, aceasta înseamnă regresiune de la sexualitate în slujba reproducerii la sexualitate în "funcţia de a obţine plăcere din diferite zone ale corpului".[7] Cu această restaurare a structurii primare a sexualităţii, primatul funcţiei genitale este întrerupt - la fel ca şi desexualizarea corpului care a însoţit acest primat. Organismul în întregimea sa devine substratul sexualităţii, în timp ce obiectivul

6. *CoUectedPapers, U.* p. 269.
7. *An Outline of Psychoanalysis* (New York: W.W. Norton, 1949), p. 26.

instinctului nu mai este absorbit de o funcţie specializată - şi anume, aceea de a aduce "propriile organe genitale în contact cu cele ale unei persoane de sex opus".[8] Astfel lărgit, cîmpul şi obiectivul instinctului devin viaţa organismului însuşi. Acest proces, aproape în mod natura], prin logica sa internă, sugerează transformarea conceptuală a sexualităţii în Eros.

Introducerea termenului Eros în scrierile tîfzii ale lui Freud a fost, cu siguranţă, motivată de diferite raţiuni: Eros, ca instinct al vieţii, denotă mai degrabă un instinct biologic mai cuprinzător decît o amplitudine mai mare a sexualităţii/

Totuşi, nu poate fi accidentai faptul ca ireud nu distinge în mod rigid între Eros şi sexualitate, iar utilizarea de către el a termenului Eros (mai ales în *The Ego and thc Id, Civilizatiun and Its Discontents* şi în *An Outlinc ui Psychouihilysis)* implică o lărgire a sensului sexualităţii însăşi. Chiar Iară referirea explicită a lui Freud la Platon, schimbarea de accent este clară: Eros semnifică o extindere cantitativă şi calitativă a sexualităţii. Iar conceptul extins pare să ceară un concept de sublimare modificat în mod corespunzător. Modificările sexualităţii nu sînt aceleaşi cu modificările Erosului. Conceptul lrcudian de sublimare se referă la soarta sexualităţii sub domnia unui principiu represiv al realităţii. Astfel, sublimarea înseamnă o schimbare a scopului şi obiectului instinctului "cu privire la care apar valorile noastre sociale".[10] Termenul este aplicat unui grup de procese inconştiente care au în comun următorul fapt:

. ..ca rezultat al privării interne şi externe, scopul libidoului obiectai suferă o deviere, modificare sau inhibare mai mult saa mai puţin complete. în marea majoritate a cazurilor, noul scop este unul distinct

8. *Ibid*, p. 25.
9. Vezi lucrările lui Siegfried Bemfeld şi Edward Bibring în *Imago*, voi. XXI, XXII (1935, 1936). Vezi şi pagina 134.
10. Freud, New *Introductory Lectures on Psychoanalysis* (New York: W.W. Norton, 1933), p. 133.

sau îndepărtat de satisfacerea sexuală, adică este un scop asexual sau non-sexual."

Acest mod de sublimare este, într-o mare măsură, dictat de cerinţe sociale specifice şi nu poate fi extins, ui mod automat, la alte forme, mai puţin represive, de civilizaţie, cu "valori sociale" diferite. Sub domnia principiului randamentului, devierea libidoului în activităţi culturale utile are loc după perioada copilăriei timpuri. Sublimarea operează deci pe o structură instinctuală precondiţionată, care include restrîngeri funcţionale şi temporare ale sexualităţii, canalizarea sa în reproducerea monogamă şi desexualizarea celei mai mari părţi a corpului. Sublimarea lucrează cu libidoul astfel precondiţionat şi cu forţa sa posesivă, exploatatoare, agresivă. "Modificarea" represivă a principiului plăcerii precede sublimarea reală şi aceasta din urmă aduce elementele represive în activităţile socialmente utile.

însă, există şi alte moduri de sublimare. Freud vorbeşte despre impulsuri sexuale inhibate în raport cu scopul ce nu trebuie descrise ca sublimate, deşi sînt "strîns legate" de impulsurile sublimate. "Ele nu şi-au abandonat scopurile direct sexuale, dar sînt oprite de rezistenţe interne pentru a le atinge; ele rămîn mulţumite cu anumite aproximări de satisfacere."[12] Freud le numeşte "instincte sociale" şi menţionează ca exemple "relaţiile afective dintre părinţi şi copii, sentimentele de prietenie şi legăturile emoţionale în căsătorie ce aveau originea în atracţia sexuală." în plus, în *Group Psychology and the Analysis of the Ego,* Freud a accentuat măsura în care relaţiile sociale ("comunitatea" în civilizaţie) se fondează atît pe legăturile libidinale nesublimate, cît şi pe cele sublimate: "dragostea sexuală pentru femei", precum şi "dragostea desexualizată, sublimată, homosexuală

11. *Edward Glover*, "Sublimation, Substitution, and Social Anxiety", în *International Journal of Psychoanalysis,* voi. XII, No. 3 (1931), p. 264. 11 *Collected Papers*, V, p. 134.

pentru alţi bărbaţi" apar aici ca surse instinctuale ale unei culturi durabile şi în dezvoltare. [13]Aceasta concepţie sugerează, în opera lui Freud, o idee de civilizaţie foarte diferită de cea derivată din sublimarea represivă, şi anume o civilizaţie ce se dezvoltă din, şi susţinută de, relaţii libidinale libere. Geza **Roheim folosea noţiunea lui Ferenczi de "libido genitofugal"[14] pentru a-şi sprijini teoria originii libidinale a culturii. Odată cu reducerea tensiunii extreme, libidoul curge înapoi de la obiect către corp şi această "reinvestire a întregului organism cu libido dă naştere unui sentiment de fericire în** care organele îşi găsesc recompensa **pentru muncă şi stimularea** pentru continuarea activităţii".[15] Conceptul **presupune** o "rientare libidinală genitofugală în dezvoltarea **culturii**" - cu alte cuvinte, o orientare inerentă a **libidoului însuşi către expresia "culturală",** *fără* modificarea represivă externă. Şi această orientare "culturală" în libidou parc a fi *genitofugală,* ceea ce înseamnă *departe* de supremaţia genitală, orientată către ero**tizarea întregului** organism.

Aceste concepte ajung să recunoască posibilitatea sublimării non-represive. Restul este lăsat speculaţiei. Şi, într-adevăr, sub domnia principiului stabilit al realităţii, sublimarea non-represivă poate apărea doar în aspecte marginale şi incomplete; forma sa deplin dezvoltată ar ti sublimarea fără desexualizare. Instinctul nu este "deviat" de la scopul său; el este satisfăcut în **activităţi şi relaţii** care nu sînt sexuale în sensul sexualităţii genitale "organizate" şi totuşi sînt libidinale si erotice. Unde **sublimarea**

13. Vezi pp. 66-67.

14. *Versuch ciner Geniialttworic* (Lcipzig: Intemationaler Psychoanalytischer Verlag, 1924), p. 51-52.

15. *Roheiin. The Origin atv' Function of Culîurc,* (New Yorie Nen'cs and Mental Disease Mor.ograph No. e>9, 19-13), p. 74. în articolul său, "Subliniation", apărui Iii *Ycui'bnuk pi' l'sydioaiialysis,* voi. I (1945), Roheiin subliniază faptul că în sublimare "forţele sinelui recuceresc terenul într-o formă deghizată". Astfel, "în contrast cu imaginea dominantă, ... în subli mare nu avem nici un teren smuls sinelui de către supraeu, ci, **dimpotrivă,**

represivă este dominantă şi determină cultura, sublimarea nonrepresivă trebuie să se manifeste în contradicţie cu întreaga sferă a utilităţii sociale; văzută din această sferă, ea înseamnă negarea întregii productivităţi şi a randamentului acceptate. Sînt reamintite imaginile orfice şi narcisice: Platon îl acuză pe Orfeu pentru "moliciunea" sa (el era doar un cîntăreţ la harfă), ce a fost corect pedepsită de către zei[16] - după cum a fost şi refuzul lui Narcis de a "participa". în faţa realităţii ei sînt condamnaţi: ei au respins sublimarea cerută. Totuşi,

... Sublimarea nu este întotdeauna negarea unei dorinţe; ea nu se prezintă întotdeauna ca o sublimare* împotriva *instinctelor. Ea poate fi sublimarea* pentru *un ideal. Atunci, Narcis nu mai spune: "Mă iubesc aşa cum sînt", ci spune: "Sînt aşa cum mă iubesc.".

Erosul orfic şi narcisic înglobează realitatea în relaţii libidinale care transformă individul şi mediul său; dar această transformare este fapta izolată a indivizilor unici şi, ca atare, ea generează moartea. Chiar dacă sublimarea nu procedează *împotriva* instinctelor, ci ca afirmare a lor, ea trebuie să fie un proces supraindividual pe teren comun. Ca fenomen individual izolat, reactivarea libidoului narcisic nu este constructivă cultural, ci nevrotică:

Diferenţa dintre nevroză şi sublimare reprezintă în mod evident aspectul social al fenomenului. Nevroza izolează; sublimarea uneşte, în sublimare este creat ceva nou ~ o casă sau o comunitate sau o unealtă* - şi *este creat într-un grup sau pentru folosul unui grup.

avem teritoriul supraeului inundat de către sine" (pag. 117). Aici, *ds* asemenea, accentul este pus pe *supremaţia* libidoului în sublimare.

16. Platon, *Banchetul* 179 D, trad. de Cezar Papacostea, în Platon, *Banchetul;* Marsilio Ficino, *Asupra iubirii.* Timişoara, Editura de Vest, 1992, p. 23.

17. Gaston Bachelard, *Apa şi visele,* p. 30.

18. Roheim, *The Origin and Function ofCulture,* p. 74.

Libidoul poate porni pe drumul către autosublimare doar ca fenomen *social:* ca o forţă nereprimată, el poate încuraja formarea culturii doar în condiţii care leagă indivizii asociaţi unul cu celălalt în cultivarea mediului pentru nevoile şi facultăţile lor tot mai mari. Reactivarea sexualităţii polimorfe şi narcisice încetează a mai fi o ameninţare pentru cultură şi poate conduce ea însăşi la construirea culturii dacă organismul există nu ca un instrument al muncii alienate, ci ca un subiect al auto-realizării - cu alte cuvinte, dacă munca socialmente utilă este în acelaşi timp satisfacerea evidentă a unei nevoi individuale. în societatea primitivă, această organizare a muncii poate ii imediată şi "naturală"; în civilizaţia matură, ea poate fi imaginată doar ca rezultat al eliberării, în asemenea condiţii, impulsul de "a obţine plăcere din zone diferite ale corpului" se poate extinde pentru a căuta obiectivul în relaţii libidinale durabile şi extinse deoarece această expansiune sporeşte si intensifică satisfacerea instinctului. Mai mult, nimic din natura Erosului nu justifică ideea că "extensia" impulsului este limitată la sfera corporală. Dacă separarea antagonică a părţii fizice de cea spirituală a organismului este ea însăşi rezultatul istoric al reprimării, depăşirea acestui antagonism ar descinde impulsului sfera spirituală. Ideea estetică a unei raţiuni sensibile sugerează o asemenea tendinţă. Ea este esenţialmente diferită de sublimare în măsura în care sfera spirituală devine obiectul "direct" al Erosului şi rămîne un obiect libidinal: nu există o schimbare nici a energiei, nici a scopului.

Ideea că Eros şi Agape pot fi, la urma urmei, unul şi acelaşi - nu că Eros este Agape, ci că Agape este Eros - poate suna ciudat după aproape două mii de ani de teologie. Şi nici nu pare justificat să ne referim la Platon ca la un apărător al acestei identificări - Platon, care introducea el însuşi definirea represivă a Erosului în cultura occidentală. însă, *Banchetul* conţine cea mai clară celebrare a originii şi substanţei sexuale a relaţiilor spiri-

tuale. După Diotima, Eros conduce dorinţa de la un corp frumos la altul şi, în final, la toate corpurile frumoase, pentru că "frumosul care se găseşte într-un trup este frate cu frumosul ce este într-alt trup" şi ar fi o nesăbuinţă să "nu socotim că frumosul din toate trupurile este în fapt unul şi acelaşi".[19] în afara de această sexualitate cu adevărat polimorfă, apare dorinţa pentru ceea ce însufleţeşte corpul dorit: "sufletul şi diferitele sale manifestări. Există o evoluţie neîntreruptă în împlinirea erotică, de la dragostea corporală a unuia la aceea a altora, la dragostea de muncă şi joc frumos (£7T.l'ur|£|-ic[xea]J Ş'> [r1] sl'irşit, la dragostea de cunoaştere frumoasă (KOÂ,a U(xur|o'm) Drumul către "cultura superioară" trece prin "dreapta îndiâgire a tinerilor"(op\)Cos Tcal&pcwnerv)[20]

"Procrearea" spirituală este la Ic 1 de mult munca Erosului ca şi procrearea corporală, iar ordinea dreaptă şi adevărată a pob'sului este la fel de mult una erotică, pe cît este şi ordinea dreaptă şi adevărată a dragostei l\itcren creatoare de cultură a Erosului este sublimare non-represivă: sexualitatea nu este nici deviată de la el, nici blocată în obiectivul său; mai curînd, în atingerea obiectivului său, ea îl transcende, căutînd satisfacerea mai deplină.

Din perspectiva ideii de sublimare non-represivă, definiţia freudiană a Erosului ce luptă să "fonneze substanţa vie în unităţi tot mai mari, astfel îneît viaţa să poată fi prelungită şi dusă la o dezvoltare mai înaltă"[2r] capătă o semnificaţie suplimentară. Impulsul biologic devine un impuls cultural. Principiul plăcerii îşi dezvăluie propria dialectică. Scopul erotic de a susţine întregul corp ca subiect-obiect al plăcerii atrage perfecţionarea continuă a organismului, intensificarea receptivităţii sale, creşterea sensibilităţii sale. Scopul generează propriile sale proiecte de reali -

19. 210 B, p. 68. Jowett nu traduce "trup", ci "forniă".
20. 211 C, p. 69. Jowett traduce: "...sub influenţa dragostei adevărate"
21. Frcud, *Collected Papers,* V, p. 135.

zare: abolirea efortului, ameliorarea mediului, înfrîhgerea bolii şi a descompunerii, crearea luxului. Toate aceste activităţi decurg direct din principiul plăcerii şi, în acelaşi timp, ele constituie munca ce asociază indivizii în "unităţi mai mari"; nemaifiind sechestrate în interiorul domeniului mutilant al principiului randamentului, ele modifică impulsul fără a-1 devia de la scopul său. Există sublimare şi, prin urmare, cultură; dar această sublimare are loc îhtr-un sistem de relaţii libidinale extinse şi durabile care sînt, în ele însele, relaţii de muncă.

Ideea unei tendinţe erotice către muncă nu este străină psihanalizei. Freud însuşi remarca faptul că munca furnizează un prilej pentru "o descărcare foarte mare a impulsurilor componente libidinale, narcisice, agresive şi chiar erotice".[22] Am cercetat această afirmaţie[23] deoarece ea nu face distincţie între munca alienată şi cea non-alienată (între trudă şi muncă): prima este prin însăşi natura ei represivă pentru posibilităţile umane şi, prin aceasta, represivă şi pentru "impulsurile componente libidinale" care pot intra în muncă. Dar afirmaţia capătă o semnificaţie diferită dacă este privită în contextul psihologiei sociale pe care Freud îl propune în *Group Psychology and the Analysis ofEgo.* El sugerează că "libidoul se sprijină el însuşi pe satisfacerea marilor nevoi vitale şi alege ca primele sale obiecte oamenii care au un aport în acel proces".[24] Această declaraţie, dacă nu este dezvăluită în implicaţiile sale, ajunge să anuleze ideea fundamentală a lui Freud că "lupta pentru existenţă" (adică pentru "satisfacerea marilor nevoi vitale") este *per se* antilibidinală atîta vreme cît ea necesită înregimentarea instinctului de către un principiu constrîngător al realităţii. Trebuie amintit că Freud leagă libidoul nu numai de satisfacerea marilor nevoi vitale, ci şi de

22. *Civilization and Its Discontents,* p. 34 notă.
23. Vezi capitolul IV.
24. pp. 66-67.

eforturile umane comune de a obţine satisfacţie, adică de procesul muncii:

. . experienţa a arătat că în situaţii de colaborare, legăturile libidinale formate în mod regulat între lucrători prelungesc şi întăresc relaţiile dintre ei pînă la un punct aliat dincolo de ceea ce este ***doar profitabil***[25]

Dacă acesi lucru este adevărat, **atunci** Ananke **(penuria) nu** este o cauză suficientă pentru constrîngerile instinctuale ale civilizaţiei - si nu este o raliuri!":' suficientă pentru negarea posibilităţii unei cuJiuri hbiJinak uuiMepre:;ive Sugestiile **lui** Freud din *Group Psychology JMÎ tlie Analysis of the Ego* fac mai **mult** decît să reiormuleze te/ele .-.ale despre Eros **în calitate de constructor** a] **culturii;** cultura apare aici mai curînd în calitate de constructor a! ! rosului - adică drept "împlinire" naturală a celei mai lăuntrice tendinţe a lrosuiui Psihologia freudiană a civilizaţiei s-a ba/at pe conflictul implacabil dintre Ananke şi dezvoltarea instinctujlâ **liberă.** Dar dacă Ananke însăşi devine cîmpul priaidi al dezvoltării iibidinale, contradicţia **dispare. Nu numai** că lupta pentru existenţă nu ar anula în mod necesar posibilitatea eliberării instinctuale (aşa **cum** am **arătat în capitolul 6), dar** ea ar constitui un "sprijin" pentru satisfacerea **instinctuală.** Relaţiile de muncă ce formează baza civilizaţiei şi, **prin aceasta, civilizaţia** însăşi, ar **fi** "sprijinite" de **energia instinctuală** nondesexualizată: întregul concept de sublimare este în joc.

Pro[u]kmr .-rimei! a ac:>:*:*ii socia'-nente v.tile, fără **sublim**;nc~e (represivă) p~^e .1 aciri. v'îCi^'-uU-.ta. I?a **a^.irea ca problema unei** schimbări în caracterul muncii **în virtutea căreia aceasta din** urmă ar fi asimilată jocului - jocul liber **al facultăţilor** umane. Care sini premisele i.s'inctuak pentru o astfel de transformare? Cs;a mai vastă încercare de a răspunde acestei **întrebări îi aparţine Barbarei Lantos în articolul său "Work and the**

25. *Ibid*

Instincts".[26] Ea defineşte munca şi jocul în termenii stadiilor instinctuale implicate în aceste activităţi. Jocul este în întregime supus principiului plăcerii: plăcerea este obţinută chiar prin mişcare, în măsura în care activează zonele crogene. "Trăsătura fundamentală a jocului constă în faptul că el este în sine satisfăcător, fără a servi vreunui alt scop decît aceluia al satisfacerii instinctuale." Impulsurile care determină jocul suit cele pregenitale: jocul exprimă autoerotismul fără obiect şi satisface acele instincte componente care sînt deja îndreptate către lumea obiectivă. Munca, pe de altă parte, serveşte scopuri aflate în afara sa - şi anume, scopurile autoconservării: "A munci înseamnă efortul activ al eului... de a lua din lumea exterioară tot ce este necesar pentru autoconservare". Acest contrast stabileşte un paralelism între organizarea instinctelor şi organizarea activităţii umane:

> ***Jocul** este **un scop în sine, munca este agentul autoconservării. Instinctele componente şi activităţile auto-erotice caută plăcere fără nici un fel de consecinţe ulterioare; activitatea genitală este agentul procreării. Organizarea genitală a instinctelor sexuale are un corespondent m organizarea instinctelor eului vizînd munca.[27]***

Astfel, "scopul şi nu conţinutul este cel care defineşte o activitate ca joc sau ca muncă".[28] O transformare în structura instinctuală (precum cea de la stadiul pregenital la cel genital) ar atrage după sine o schimbare a valorii instinctuale a activităţii umane *indiferent de conţinutul său.* De exemplu, dacă munca ar fi însoţită de o reactivare a erotismului polimorf pregenital, ea ar tinde să devină satisfăcătoare în sine, fără a-şi pierde conţinutul său de muncă. Acum, avem exact o astfel de reactivare a erotismului polimorf ce apărea drept consecinţa depăşirii penuriei şi a alienării. Condiţiile sociale modificate ar avea aşadar o bază instinctuală pentru transformarea muncii în joc. în termeni freudieni, cu cît eforturile de a obţine satisfacţie sînt mai puţin împiedicate şi direcţionate de interesul pentru dominaţie, cu atît mai liber libidoul se poate sprijini el însuşi pe satisfacerea marilor nevoi vitale. Sublimarea şi dominaţia sînt nedespărţite. Iar disoluţia ultimei, odată cu transformarea structurii instinctuale, ar transforma şi atitudinea fundamentală faţă de om şi natură ce a fost caracteristică civilizaţiei occidentale.

în literatura psihanalitică, dezvoltarea relaţiilor libidinale de muncă este atribuită, de obicei, unei "atitudini materne generale ca orientare dominantă a culturii".[29] Prin urmare, ea este considerată mai curînd ca o trăsătură a societăţilor primitive decît ca o posibilitate a civilizaţiei mature. Interpretarea Margaretei Mead asupra culturii Arapesh se concentrează în întregime pe această atitudine:

> *Pentru Arapesh, lumea este o grădină ce trebuie cultivată, nu pentru cineva, nu cu mîndrie şi cu falâ, nu pentru tezaurizare şi camătă, ci astfel îneît batalele şi clinii şi porcii şi în primul rînd copiii să poată creşte. Din toată această atitudine decurg multe dintre celelalte trăsături Arapesh, lipsa conflictului dintre bătrîni şi tineri, lipsa oricărei probabilităţi de gelozie sau invidie, accentul asupra cooperării.'*

în primul rînd, în această descriere apare experienţa fundamental diferită a lumii: natura este socotită nu ca un obiect de dominaţie şi exploatere, ci ca o "grădină" ce poate creşte în timp ce face să crească fiinţele umane. Acesta atitudine experimentează omul şi natura, uniţi într-o ordine non-represivă, care totuşi funcţionează. Am văzut cum, de altminteri, cele mai diver-

26. în *International Journal of Psychoanalysis,* voi. XXIV, 1943, părţile 3 şi 4. p. 114.
27. *Ibid,* p. 117.
28. JWd.p. 118.

29. Roheim, *The Origin andFunction ofCulture,* p. 75.
30. Sex *and Temperament in Three Primitive Socities* (New York: New American Library, 1952), p. 100.

gente tradiţii de gîndire erau convergente în această idee: opoziţia filosofică împotriva principiului randamentului; arhetipurile orfice şi narcisice; concepţia estetică. Dar, în timp ce conceptele psihanalitice şi antropologice ale unei astfel de ordini au fost orientate către *trecutul* preistoric şi precivilizat, discuţia noastră asupra conceptului este orientată spre *viitor,* spre condiţiile civilizaţiei pe deplin mature. Transformarea sexualităţii în Eros şi extinderea sa către relaţii libidinale de muncă durabile presupun aici reorganizarea raţională a unui uriaş aparat industrial, a unei ioane specializate diviziuni sociale a muncii, folosirea unor encigii extraordinar de distructive şi cooperarea maselor largi.

Jdeea unor relaţii libidinale de muncă într-o societate industrkilă dezvoltată găseşte puţin sprijin în tradiţia gîndirii şi acolo nude atest sprijin este disponibil, el pare a fi de natură periculoasă ! ransformarea muncii în plăcere este ideca centrală a uriuşei utopii socialiste a lui Fourier. Dacă

!'industrie est la destination qui nous est assignee par le creatcur. cunimcnt penscr qu'il veuille nous y amenerpar la violence, et qu 'ii o 'ml pas su mcttrc ea jeu qiwlqus ressort plus noble, quelqn anuirce capuble de transformer Ies travaux en plaisirs.[3']

r uuriei insistă pe ideea că această transformare necesită o schimbare completă a instituţiilor sociale: distribuirea produsului social după nevoie, acordarea funcţiilor potrivit facultăţilor şi înclinaţiilor individuale, schimbarea constantă a funcţiilor, scurte perioade de muncă şi aşa mai departe. Dar posibilitatea "muncii atractive" *{travail attrayant)* derivă, mai presus de toate, din eliberarea forţelor libidinale. Fourier presupune existenţa unei *Airaclion industriclle* care face posibilă cooperarea plăcută. Ea

Data ••industria este soarta ce ne-a fost destinată de Creator, cum să **cre**-'.leni că el vrea să ne împingă spre ea prin violenţă şi că el nu ştie să folosea si ă un mijloc mai nobil, vreo atracţie capabilă să transforme **munca în** piăceie"'. (F. Annand si R. Maublanc, *Fourier: Texlcs Choisis* (Paris: **Edi**tions Socuiles Intemalionales, 1937, III, p. 154.

se bazează pe *attraction passionnee* din natura omului, care persistă în pofida opoziţiei raţiunii, datoriei, prejudecăţii. Această *attraction passionee* tinde către trei obiective principale: crearea "luxului sau plăcerea celor cinci simţuri"; formarea grupurilor libidinale (de prietenie şi dragoste); şi stabilirea unei ordini armonioase, organizînd aceste grupuri pentru muncă în conformitate cu dezvoltarea "pasiunilor" individuale ("jocul" intern şi extern al facultăţilor).[32] Fourier se apropie mai mult decît oricare alt socialist utopic de elucidarea dependenţei libertăţii de sublimarea non-represivă. Totuşi, în detaliatul său proiect pentru realizarea acestei idei, el o predă unei organizaţii şi administraţii uriaşe şi reţine astfel elementele represive. Comunităţile de muncă ale falansterului anticipează "puterea prin plăcere" mai cu-rînd decît libertatea, mai degrabă împodobirea culturii de masă decît abolirea sa. Munca-joc liber nu poate fi supusă administraţiei; doar munca alienată poate fi organizată şi administrată prin rutină raţională. Dincolo de aceasta sferă, dar pe baza ei, sublimarea non-represivă îşi creează propria ordine culturală.

încă o dată subliniem faptul că sublimarea non-represivă este absolut incompatibilă cu instituţiile principiului randamentului şi implică negarea acestui principiu. Această contradicţie este cu atît mai importantă cu cît însăşi teoria psihanalitică postfreudiană prezintă o tendinţă accentuată de a şterge şi de a glorifica productivitatea represivă ca auto-realizare umană. Un exemplu frapant este oferit de Ives Hendrick în lucrarea sa "Work and the Pleasure Principie".[33] El sugerează că "energia şi nevoia de a folosi organele fiziologice disponibile pentru muncă" nu sîht furnizate de către libido, ci mai curîhd de către un instinct special, "instinctul stăpînirii". Scopul său este "de a controla sau modifica o parte a mediului... prin folosirea abilă a tehnicilor perceptuale, intelectuale şi motorii." Acest impuls pentru "inte-

32. ***Ibid,*** **H, p. 240.**
33. ***Psychoanalytic Qumterly,*** **voi. XXII, No.** 3 **(1943).**

grare şi activitate iscusită" este "resimţit psihic şi emoţional ca nevoia de a îndeplini munca în mod eficient".[34] întrucît munca este presupusă a fi ea însăşi satisfacerea unui instinct, mai curînd decît "negarea temporară" a unui instinct, munca "produce plăcere" prin a^ ...;^ eficientă. Plăcerea muncii rezultă din satisfacerea instinctului stăpînirii, dar "plăcerea muncii" şi plăcerea libidinală de obicei coincid, întrucît organizaţiile eului care funcţionează ca muncă stat "în general şi, probabil întotdeauna, utilizate simultan pentru descărcarea tensiunii libidinale suplimentare".[35]

Ca întotdeauna, revizuirea teoriei freudiene înseamnă o mişcare înapoi. Presupunerea oricărui instinct special implică anulează problema, dar presupunerea unui "instinct al stăpînirii" special face chiar mai mult: ea distruge întreagă structură şi dinamică a "aparatului psihic" pe care Freud l-a construit. în plus, ea şterge cele mai represive trăsături ale principiului randamentului, interpretîndu-le ca satisfacere a unei nevoi instinctuale. Munca pură şi simplă este principala manifestare socială a principiului realităţii-. în măsura în care munca este condiţionată de amînarea şi devierea satisfacerii instinctuale (şi, după Freud, aşa este), ea contrazice principiul plăcerii. Dacă plăcerea muncii şi plăcerea libidinală "de obicei coincid", atunci chiar conceptul de principiu al realităţii devine fără sens şi inutil, iar vicisitudinile instinctelor, aşa cum sîht descrise de Freud, ar reprezenta, în cazul cel mai bun, o dezvoltare anormală. Şi nici principiul realităţii nu poate fi salvat stipulnid (aşa cum face Hendrick) un principiu al muncii diferit de principiul realităţii. Pentru că, dacă acesta din urmă nu guvernează munca, el nu are practic nimic de guvernat în realitate.

Desigur, există muncă ce produce plăcere prin activitatea iscusită a organelor corpului "disponibile pentru muncă." Dar ce

34. *Ibid.,* p. 314.
35. *Ibid,* p. 317.

fel de muncă şi ce fel de plăcere? Dacă plăcerea constă, într-adevăr, în actul de a munci şi nu este exterioară lui, o asemenea plăcere trebuie derivată din organele ce acţionează ale corpului şi din corpul însuşi, activîhd zonele erogene sau erotizînd corpul ca întreg; cu alte cuvinte, ea trebuie să fie plăcere libidinală. într-o realitate guvernată de principiul randamentului, o astfel de muncă "libidinală" este o rară excepţie şi poate apărea doar în afara sau la marginea lumii muncii - ca "hobby", joc sau într-o situaţie direct erotică. Tipul normal de muncă (activitate ocupaţională socialmente utilă) în diviziunea dominantă a muncii este cea în care individul, prin muncă, *nu-şi* satisface *propriile* impulsuri, nevoi şi facultăţi, ci îndeplineşte o funcţie prestabilită. Hendrick însă, au ţine seama de faptul muncii *alienate,* care este modul de muncă predominant sub domnia principiului dat al realităţii. Cu siguranţă, poate exista "plăcere" şi în munca alienată. Dactilografa care înmînează o copie perfectă, croitorul care furnizează un costum croit perfect, frizerul ce aranjează coafura perfectă, muncitorul ce-şi îndeplineşte norma - toţi pot simţi plăcere într-o "muncă bine făcută". însă, această plăcere este fie exterioară (anticipare a recompensei), fie înseamnă satisfacţia (ea însăşi un semn al reprimării) de a fi bine ocupat, la locul potrivit, de a-ţi aduce contribuţia la funcţionarea aparatului, în fiecare caz, o asemenea plăcere nu are nimic de-a face cu satisfacţia instinctuală primară. A lega activităţile de la liniile de montaj, din birouri şi magazine cu nevoile instinctuale înseamnă a glorifica dezumanizarea ca însemnîhd plăcere. Nu este de mirare că Hendrick consideră ca "testul sublim al voinţei oamenilor de a-şi îndeplini munca în mod eficient" funcţionarea eficientă a unei armate care nu mai are nici un fel de "vise de victorie şi de un viitor plăcut", care continuă să lupte fără nici un alt motiv decît acela că datoria soldatului este să lupte şi "să-şi îndeplinească sarcina ca singura motivaţie ce mai avea încă

sens". A spune că o sarcină trebuie îndeplinită pentru că este o "sarcină" este cu adevărat culmea alienării, pierderea totală a libertăţii instinctuale - reprimarea care a devenit nu a doua, ci prima natură a omului.

în contrast cu asemenea aberaţii, adevăratul spirit al teoriei psihanalitice trăieşte în eforturile necompromise de a revela forţele anti-umaniste ce se află în spatele filosofiei productivităţii:

Dintre toate lucrurile, munca grea a devenit o virtute m locul blestemului ce a fost dintotdeauna enunţat a fi de către îndepărtaţii noştri strămoşi. ... Copiii noştri ar trebui să fie pregătiţi să-şi crească copiii astfel încît ei să nu resimtă nevoia de a munci ca pe o necesitate nevrotică. Necesitatea de a munci este un simptom nevrotic. Este o cîţă. Este o încercare de a face pe cineva să se simtă valoros chiar dacă nu există o nevoie deosebită de munca lui.[37]

36. *Ibid*, p. 324.
37. CB. Ghishoim, în discuta panel The Psychiatay of Enduring Peace and Social Progress" ta *Psychiatry*, voL DC. Na 1.1946, p. 31.

CAPITOLUL XI

Eros şi Thanatos

în condiţii non-represive, sexualitatea tinde să se "transforme" în Eros - adică în autosublimare în relaţii durabile şi extinse (inclusiv relaţii de muncă) care servesc pentru a intensifica şi largi satisfacerea instinctuală. Eros caută să se "eternizeze" într-o *ordine* permanentă. Această luptă îşi găseşte prima rezistenţă în domeniul necesităţii. Desigur, penuria şi sărăcia dominante în lume ar putea fi stăpînite suficient pentru a permite influenţa libertăţii universale, dar această stăpînire pare a fi auto-propulsată - munca perpetuă. întregul progres tehnologic, cucerirea naturii, raţionalizarea omului şi a societăţii nu au eliminat şi nu pot elimina necesitatea muncii alienate, necesitatea de a munci în mod mecanic, îhtr-o manieră ce nu reprezintă autorealizarea individuală.

Cu toate acestea, însăşi alienarea progresivă sporeşte potenţialul libertăţii: cu cît devine mai exterioară individului munca necesară, cu atît mai puţin îl implică în domeniul necesităţii. Despovărată de cerinţele dominaţiei, reducerea cantitativă a timpului de muncă şi a energiei conduce la schimbarea calitativă a existenţei umane: mai degrabă timpul liber decît timpul de lucru determină conţinutul său. Domeniul extensibil al libertăţii devine cu adevărat un domeniu al jocului - al jocului liber al facul-

taţilor individuale. Astfel eliberate, ele vor genera noi forme de realizare şi de descoperire a lumii care, în schimb, vor re-forma domeniul necesităţii, lupta pentru existenţă. Relaţia modificată dintre cele două domenii ale realităţii umane modifică relaţia dintre ceea ce este dezirabil şi ceea ce este rezonabil, dintre instinct şi raţiune. Odată cu transformarea sexualităţii în Eros, instinctele vieţii îşi dezvoltă ordinea lor sensibilă, în timp ce raţiunea devine sensibilă pînă la a înţelege şi organiza necesitatea din perspectiva protejării şi îmbogăţirii instinctelor vieţii. Rădăcinile experienţei artistice reapar - nu numai într-o cultură artistică, ci chiar în lupta pentru existenţă.»Ea presupune o nouă raţionalitate. Caracterul represiv al raţiunii ce caracterizează domnia principiului randamentului nu aparţine domeniului realităţii *per* *se.* Sub domnia principiului randamentului, satisfacerea instinctului sexual depinde în mare măsură de "suspendarea" raţiunii şi chiar a conştiinţei: de uitarea (legitimă sau ascunsă) de moment a nefericirii particulare sau universale, de întreruperea convenabilă a rutinei vieţii, a datoriei şi demnităţii statutului şi a funcţiei. Fericirea este aproape prin definiţie nerezonabilă dacă este nereprimată şi necontrolată. în contrast, dincolo de principiul randamentului, satisfacerea instinctului cere efortul mai conştient al raţionalităţii libere, cu cît el este mai puţin produsul derivat al raţionalităţii suprapuse a oprimării. Cu cît instinctul se dezvoltă mai liber, cu atît mai liberă se va afirma "natura sa conservatoare". Lupta pentru *satisfacere* durabilă face posibilă nu doar o ordine mărită a relaţiilor libidinale ("comunitatea"), ci şi perpetuarea acestei ordini la o scară mai înaltă. Principiul plăcerii se extinde către conştiinţă. Erosul defineşte raţiunea în proprii săi termeni. Este rezonabil ceea ce susţine ordinea satisfacerii.

în măsura în care lupta pentru existenţi devine cooperare pentru dezvoltarea liberă şi împlinirea nevoilor individuale, raţiunea represivă face loc unei noi *raţionalităţi* a *satisfacerii,* în care raţiunea şi fericirea converg. Ea creează propria sa diviziune a muncii, propriile priorităţi, propria sa **ierarhie. Moştenirea** istorică **a principiului randamentului** este administraţia, nu a oamenilor, ci a lucrurilor. Civilizaţia avansată depinde pentru funcţionarea sa de o multitudine de aranjamente coordonate. **Aceste** aranjamente, la rîndul lor, trebuie să antreneze autoritatea recunoscută şi recognoscibilă. Relaţiile ierarhice nu sînt *per se* lipsite de libertate; civilizaţia se bazează în mare măsură pe autoritate raţională, bazată la rîndu-i pe cunoaştere şi necesitate şi ţintind către protejarea şi conservarea vieţii. Astfel este autoritatea inginerului, a agentului de circulaţie, a pilotului de avion în timpul zborului. încă o dată, distincţia dintre reprimare şi reprimare suplimentară trebuie să fie amintită. Dacă un copil simte "nevoia" de a trece strada oricînd doreşte, reprimarea acestei "nevoi" nu este represivă pentru posibilităţile umane. Ea ar putea fi chiar opusul. Nevoia de a te "relaxa" prin amuzamentele furnizate de industria culturii este ea însăşi represivă, iar reprimarea acestei nevoi este un pas către libertate. Acolo unde reprimarea a devenit atît de eficientă încît, pentru cel reprimat, ea capătă forma (iluzorie) a libertăţii, abolirea unei asemenea libertăţi apare prompt ca un act totalitar. Aici, vechiul conflict apare din nou: libertatea umană nu este doar o problemă personală - dar nu este nimic altceva dacă nu este şi o problemă personală. Odată **ce** intimitatea nu mai trebuie ţinută departe de şi **împotriva** existenţei publice, libertatea individului şi cea a întregului ar putea fi reconciliate de către o "voinţă generală", **luînd formă în instituţii ce sînt îndreptate către nevoile individuale. Renunţările** şi **amînările** ce sînt cerute de voinţa generală **nu trebuie să fie obtuze şi inumane; şi nici raţiunea lor nu trebuie să fie autoritară.** Totuşi, problema rămîne: cum poate genera, **în** mod **liber, civilizaţia libertate, în condiţiile în care lipsa de libertate a devenit parte integrantă a aparatului psihic? Şi, dacă nu, cine este îndrituit să stabilească şi** să **impună standardele obiective?**

De la Platon la Rousseau, singurul răspuns onest este ideea unei dictaturi educaţionale, exercitată de aceia care se presupune că au dobîndit cunoaşterea adevăratului Bine. Răspunsul a devenit de atunci învechit: cunoaşterea mijloacelor disponibile pentru a crea o existenţă umană pentru toţi, nu mai este limitată la o elită privilegiată. Faptele sînt mult prea accesibile, iar conştiinţa individuală ar ajunge cu siguranţă la ele dacă nu ar fi în mod metodic reţinute şi deviate. Distincţia dintre autoritatea raţională şi cea iraţională, dintre reprimare şi reprimare suplimentară, poate fi făcută şi verificată de indivizii înşişi. Faptul că ei nu pot face acum acesta distincţie nu înseamnă că ei nu pot învăţa să o facă odată ce li se dă posibilitatea. Deci cursul judecării şi erorii devine un curs raţional al libertăţii Utopiile sînt sensibile la planuri nerealiste, dar nu şi condiţiile pentru o societate liberă. Hle sînt o problemă a raţiunii.

Nu conflictul dintre instinct şi raţiune este cel ce oferă cel mai puternic argument împotriva ideii unei civilizaţii libere ci,

1 îi

ează instinctul în el însuşi, rversiunii şi destrăbălării

mai degrabă, conllictul pe care îi cr Chiar dacă formele distructive ale sale polimorfe se datorează reprimăr

pnmarea suplimentară este ic o Io de bine şi de rău, şi sibile la ordinea libidinală odată ce îndepărtată, instinctul însuşi este di nici o civilizaţie liberă nu se poate dispensa de această distincţie. Simplul fapt că, in alegerea obiectelor sale, instinctul sexual nu este ghidat de reciprocitate constituie o sursă inevitabilă de conflict între indivizi - şi un puternic argument împotriva posibilităţii autosublirnării sale. Dar există oare, chiar în instinct, o barieră interioară care "limitează" puterea sa conducătoare? Există oare o aulo-restrîngere "naturală"' în Hros, astfel îneît satisfacerea sa autentică ar atrage după sine amînare, întoarcere şi limitare? Atunci ar exista obstrucţii şi limitări impuse nu din a-fară, de un principiu represiv al realităţii, ci fixate şi acceptate chiar de instinct, deoarece ele au o valoare libidinală inerentă.

Freud sugera, într-adevăr, această idee. El gîndea că "libertatea sexuală neîngrădită de la început" are drept rezultat lipsa satisfacerii depline:

Este uşor de arătat că valoarea pe care mintea o dă nevoilor erotice se stinge numaidecît atunci crud satisfacerea devine prompt accesibilă. Un oarecare obstacol este necesar pentru ca fluxul libidoului saşi atingă intensitatea.'

în plus, Freud lua în considerare posibilitatea "ciudată" potrivit căreia "ceva în natura instinctului este nefavorabil pentru realizarea satisfacerii absolute".[2] Ideea este ambiguă şi se pretează uşor justificărilor ideologice: consecinţele nefavorabile ale satisfacerii prompt realizabile au fost, probabil, unul dintre cele mai puternice suporturi pentru moralitatea represivă. Totuşi, în contextul teoriei lui Freud, ar decurge că "obstacolele naturale" ale instinctului, departe de a nega plăcerea pot funcţiona ca taxă pe plăcere dacă sînt separate de tabuurile arhaice şi constrîhgerile exterioare. Plăcerea conţine un element de auto-determinare care este simbolul triumfului uman asupra necesităţii oarbe:

Natura nu cunoaşte plăcerea reală, ci doar satisfacţia lipsei. întreaga plăcere este socială — atît în impulsurile nesublimate, cît şi în cele sublimate. Plăcerea îşi are originea în alienare.[3]

Ceea ce deosebeşte plăcerea de satisfacerea oarbă a lipsei este refuzul instinctului de a se epuiza el însuşi prin satisfacere imediată, capacitatea sa de a ridica şi folosi bariere pentru inten-

1. "The Most Prevalent Form of Degradation in Erotic Life", în *Collccted Papers*, IV, p. 213.
2. *Ibid*, p. 214.
3. "Natur kennt nicht eigentlicht Genuss: sie bringt es nicht weiter als zur Stillung des Bedurfnisses. Alle Lust ist gesselschaftlich in den unsublimierten Affekten nicht weniger als in den sublimierten." Max Horkheimer şi Theodor W. Adomo, *Dialektik der Aulklärung* (Amsteidam: Querido Verlag, 1947), p. 127.

sificarea împlinirii. Deşi acest refuz instinctual a îndeplinit funcţia dominaţiei, el poate servi şi funcţia contrarie: să erotizeze relaţiile non-libidinale, să transforme tensiunea şi descărcarea biologică în fericire liberă. Nemaifiind folosite ca instrumente pentru reţinerea oamenilor în activităţi alienate, barierele împotriva satisfacerii absolute ar deveni elemente ale libertăţii umane; ele ar proteja acea alienare în care plăcerea îşi are originea - alienarea omului nu de el însuşi ci chiar de natură: auto-realizarea sa liberă. Oamenii ar exista cu adevărat ca indivizi, fiecare orientându-şi propria viaţă; ei s-ar confrunta cu nevoi cu adevărat diferite şi cu moduri de satisfacere cu adevărat diferite - cu propriile lor refuzuri şi selecţii. Dominaţia principiului plăcerii ar da astfel naştere la antagonisme, dureri şi frustrări - conflicte individuale în lupta pentru satisfacere. Dar aceste conflicte ar avea ele însele valoare libidinală: ar fi umplute cu raţionalitatea satisfacerii. Această raţionalitate *sensibilă* îşi conţine propriile legi morale.

Ideea unei moralităţi libidinale este sugerată nu doar de ideea freudiană a barierelor instinctuale puse în calea satisfacerii absolute, ci şi de interpretările psihanalitice ale supraeului. A fost arătat că supraeul, ca reprezentantul psihic al moralităţii, nu este în mod clar reprezentantul principiului realităţii, mai ales al tatălui ameniţător şi drastic. în multe cazuri, supraeul pare a fi într-o alianţă secretă cu şinele, apărînd pretenţiile sinelui împotriva eului şi ale lumii exterioare. Charles Odier sugera, prin urmare, că o parte a supraeului este, "în ultimă instanţă, reprezentantul unei faze primitive, în decursul căreia moralitatea nu s-a eliberat încă de sub principiul plăcerii".[4] El vorbeşte despre o "pseudo-moralitate" pregenitală, preistorică, pre-oedipiană, anterioară acceptării principiului realităţii şi denumeşte reprezentantul psihic al acestei "pseudo-moralităţi" *suprasinele.* Fe-

. "Vom Ueber-Ich", în *Internationale Zeitschrift fiir Psychoanilyse,* XII (1926), p. 280-281.

nomenul psihic care, în individ, sugerează o astfel de moralitate pregenitală este o indentificare cu mama, ce se exprimă mai curînd în dorinţa de castrare decît în ameninţarea castrării. El ar putea însemna supravieţuirea unei tendinţe regresive: amintirea dreptului primordial al mamei şi, în acelaşi timp, un "mijloc simbolic împotriva pierderii privilegiilor pe atunci dominante .ile lemei! IJJupa (MUT aunaiitalea pregenitală şi preistorică a sLj.r'NUKU <. ,a „' .t i ii u principiul realităţii şi este, a«1" 1 li. , .r .

'i" i i ■ > îi i. i ! JÎ1> k r i idjie ale 'suptasii' a ' ' ij i ,a ., ,i U.IL i ii '. jiit-rdulc sau

'-'t- t' > ' ' ^ .i■ i î r ,ii , i." realităţii ?s" - . i i , . . - . , p u - c s . i i .i... ■ >, *i* t*ostilă, <■ '*' ' " " i u i " < . ' i t i . ' . s i f , ' .i c - , .•'î-u i ă o s t i l ă, a ' i r u ţ ■ - >*i*" s m i h ' , - ' \ *U* • > ' r r ' M ' i i i " - 'Mrăni "<ndrep-L i ' » ■"■" <■ \ ■■,« ! ' < • - ' Miviu • " <> ihc'-'i-'k kţăde mamă". :"< ' n i (> - ". i , i i , M • ,natu- t i t t ' 'duu! avestei forţe estile: '<■»"" '< ' ' '" ' .'M t i t ă r u i as:răin' e'-te "pasul decisiv în ^<"- • ' F ' ' i V - 1 h ' " ■'•e pnntip'ul realităţii".[5] însă, această realii" . ■ *h c* .-al < î.- 'tu'ită t i pe o putere exterioară duşmană nu este r,in smg.ira realitate şi nici realitatea primară. Dezvoltarea eului este o dezvoltare "dt parte de narcisismul primar"; la acest stadiu timpuriu, realitatea "nu este în afară, ci este conţinută în preeul narcisismului primar". Ea nu este ostilă şi străină eului, ci "intim legată de el, la început chiar nedeosebită de el".[6] Această realitate este, în primul rînd (şi în ultimul?) resimţită în relaţia libidinală a copilului cu mama - o relaţie aflată la început în cadrul "pre-eului" şi doar ulterior separată de eL Cu această diviziune a unităţii originare, se dezvoltă un "impuls

5. Hans W. Loewald, "Ego and Rcality", în *International Journal ofPsych anafysis,* Voi. XXXII (1951), Partea I, p. 12.
6. *Ibid.*

pentru restabilirea unităţii originare": un "flux libidinal între copil şi mamă".[7] La acest stadiu primar al relaţiei dintre "pre-eu" şi realitate, Erosul narcisic şi cel matern par a fi unul, iar experienţa primară a realităţii este cea a unei uniri libidinale. Faza narcisică a pregenitalităţii individuale "reaminteşte" faza maternă a istoriei rasei umane. Ambele constituie o realitate la care eul răspunde nu printr-o atitudine de apărare sau supunere, ci printr-una de identificare integrală cu "mediul". Dar din perspectiva principiului patern al realităţii, "conceptul matern" al realităţii ce apare aici este imediat transformat în ceva negativ, înspăimîntător. Impulsul de a restabili unitatea narcisică-maternă pierdută este interpretat ca o "ameninţare", şi anume ameninţarea "înghiţirii materne" de către pîntecul copleşitor.[8] Tatăl ostil este reabilitat şi apare ca salvator care, pedepsind dorinţa incestului, protejează eul de anihilarea sa în mamă. Nu se pune problema dacă atitudinea narcisic-maternă faţă de realitate nu se poate "întoarce" în forme mai puţin primordiale, mai puţin devoratoare sub puterea eului matur şi într-o civilizaţie matură. în schimb, este luată drept bună necesitatea suprimării acestei atitudini o dată pentru totdeauna. Principiul patriarhal al realităţii este stăpîh pe interpretarea psihanalitică. Dar, dincolo de acest principiu al realităţii, imaginile "materne" ale supraeului ascund mai degrabă promisiuni decît urmele amintirii - mai curînd imagini ale unui viitor liber decît ale unui trecut întunecat.

însă, chiar dacă o moralitate libidinală maternă poate fi urmărită în structura instinctuală şi chiar dacă o raţionalitate sensibilă ar putea face Erosul sensibil la ordine, unul dintre cele mai lăutrice obstacole pare să înfrunte întregul proiect al unei dezvoltări non-represive - şi anume, legătura ce uneşte Erosul cu instinctul morţii. Faptul brutal al morţii leagă, odată pentru totdeauna, realitatea unei existenţe non-represive. Pentru că moartea este negativitatea finală a timpului, iar "bucuria caută eternitate". Atemporalitatea este idealul plăcerii. Timpul nu are putere asupra sinelui, domeniul originar al principiului plăcerii. Dar eul, singurul prin care plăcerea devine reala, este în întregime supus timpului. Simpla anticipare a sfîrşitului inevitabil, prezent în fiecare clipă, introduce un element represiv în toate relaţiile libidinale şi face însăşi plăcerea dureroasă. Această frustrare primară în structura instinctuală a omului devine sursa inepuizabilă a tuturor celorlalte frustrări - şi a eficienţei lor sociale. Omul învaţă că "plăcerea nu poate dura oricît", că fiecare plăcere este scurtă, că pentru toate lucrurile finite ceasul naşterii lor este ceasul morţii lor - că nu ar putea fi altfel. El este resemnat înainte ca societatea să-l forţeze să practice metodic resemnarea. Fluxul timpului este aliatul cel mai firesc al societăţii în menţinerea legii şi ordinii, a conformităţii şi a instituţiilor care leagă libertatea de o utopie perpetuă; fluxul timpului ajută oamenii să uite ce a fost şi ce poate fi: îi face orbi la trecutul mai bun şi la viitorul mai bun.

Această capacitate de a uita - ea însăşi rezultatul unei lungi şi îngrozitoare educaţii prin experienţă - este o cerinţă indispensabilă de igienă psihică şi fizică, fără de care viaţa civilizată ar fi insuportabilă, dar ea este şi facultatea psihică care susţine supunerea şi renunţarea. A uita înseamnă şi a ierta ceea ce nu trebuie iertat dacă justiţia şi libertatea trebuie să predomine. O astfel de iertare reproduce condiţiile ce perpetuează injustiţia şi subjugarea: a uita suferinţa trecută înseamnă a ierta forţele ce au cauzat-o - fără a înfrînge aceste forţe. Rănile care se vindecă în timp sînt şi rănile care conţin otrava. împotriva acestei capitulări în faţa timpului, restaurarea amintirii în drepturile sale, ca un vehicol al eliberării, este una dintre cele mai nobile sarcini ale gîhdirii. în această funcţie, amintirea *(Erinnerung)* apare în concluzia *Fenomenologiei spiritului* a lui Hegel; în această funcţie

7. *Ibid,* p. 11.
8. *Ibid,* p. 15.

ea apare şi în teoria lui Freud.[9] Ca şi capacitatea de a uita, capacitatea de a-ţi aminti este un produs al civilizaţiei - poate cea mai veche şi cea mai fundamentală realizare psihologică a sa. Nietzsche vedea în antrenarea amintirii începutul moralităţii civilizate - mai ales amintirea obligaţiilor, contractelor, datoriilor.[10] Acest context dezvăluie unilateralitatea antrenării amintirii în civilizaţie: această facultate era, în primul rînd, îndreptată mai degrabă către amintirea datoriilor decît a plăcerilor; amintirea era asociată cu conştiinţă imorală, cu vinovăţie şi păcat. Nefericirea şi ameninţarea pedepsei, nu promisiunea libertăţii dăinuie îr memorie.

Fără eliberarea conţinutului reprimat al amintirii, fără eliberarea puterii sale eliberatoare, sublimarea non-represivă este inimaginabilă. De la mitul lui Orfeu la romanul lui Proust , fericirea şi libertatea au fost legate de ideea recuperării *timpului: le tetnps retrouvâ.* Amintirea regăseşte le *temps perdu,* care a fost timpul satisfacerii şi al împlinirii. Eros, penetrînd în conştiinţă, este mişcat de amintire; cu ea, el protestează împotriva ordinii renunţării; el foloseşte amintirea în efortul său de a înfrînge timpul într-o lume dominată de timp. Dar, în măsura în care timpul îşi menţine puterea asupra Eresului, fericirea este esenţialmente un lucru al trecutului. Propoziţia îngrozitoare care spune că doar paradisurile pierdute sînt cele adevărate judecă, şi în acelaşi timp salvează *le temps perdu.* Paradisurile pierdute sînt singurele adevărate nu pentru că, retrospectiv, bucuria trecută pare mai frumoasă decît ceea ce era cu adevărat, ci pentru că singură amintirea oferă bucuria fără teamă de trecerea ei şi îi conferă astfel o durată, altminteri imposibilă. Timpul îşi pierde puterea cînd amintirea mîntuieşte trecutul.

Totuşi, această înfrîngere a timpului este artistică şi falsă; amintirea nu este o armă adevărată decît dacă este transpusă în

9. Vezi capitolul I. 10. *Genealogii moralei,* partea II, p. 1-3.

acţiune istorică. Atunci, lupta împotriva timpului devine un moment decisiv în lupta împotriva dominaţiei:

Dorinţa conştientă de a rupe continuumul istoriei aparţine claselor revoluţionare în momentul acţiunii. Această conştiinţă s-a afirmat ea însăşi în timpul Revoluţiei din Iulie. în seara primei zile de luptă, simultan dar independent, în cîteva locuri, au fost trase focuri de armă m ceasornicele din turnurile Parisului."

Alianţa dintre timp şi ordinea reprimării este cea care motivează eforturile de a opri fluxul timpului şi această alianţă face timpul duşmanul de moarte al Eresului. Desigur, ameninţarea timpului, trecerea momentului de plenitudine, teama de sfîrşit, pot ele însele deveni exogene - obstacole ce "sporesc fluxul libidoului". Totuşi, dorinţa lui Faust care invocă principiul plăcerii cere nu momentul frumos, ci eternitatea. Cu lupta sa pentru eternitate, Eros păcătuieşte împotriva tabuului hotărîtor ce sancţionează plăcerea libidinală doar ca pe o condiţie temporară şi controlată şi nu ca pe o sursă directă a existenţei umane. într-adevăr, dacă alianţa dintre timp şi ordinea stabilită dispare, nefericirea individuală "naturală" nu mai sprijină nefericirea socială organizată. Transferarea împlinirii umane în utopie nu şi-ar mai găsi răspunsul adecvat în instinctele omului, iar impulsul pentru eliberare ar căpăta acea forţă îngrozitoare pe care nu a avut-o, cu adevărat, niciodată. Orice raţiune sănătoasă este de partea legii şi a ordinii, în insistenţa lor ca eternitatea bucuriei să fie rezervată pentru viaţa de apoi şi în strădania lor de a subordona lupta împotriva morţii şi bolii cerinţelor neîntrerupte de securitate naţională şi internaţională.

Lupta pentru conservarea timpului în timp, pentru oprirea timpului, pentru cucerirea morţii, pare lipsită de logică din orice punct de vedere şi cu totul imposibilă sub ipoteza instinctului

11. Walter Benjamin, "Ueber den Begriff der Gesichte", în *Die Neue Rundschau* (1950), p. 568.

morţii pe care am acceptat-o. Sau chiar această ipoteză o face mai acceptabilă? Instinctul morţii acţionează sub domnia principiului Nirvana: el tinde către o stare de "satisfacere constantă" unde nu este simţită nici o tensiune - o stare fără lipsă. Aceasta tendinţă a instinctului presupune ca manifestările sale *distructive* să fie minimalizate pe măsură ce se apropie de o asemenea stare. Dacă obiectivul fundamental al instinctului nu este încetarea vieţii, ci a durerii - absenţa tensiunii - atunci, în mod paradoxal, în termenii instinctului, conflictul dintre viaţă şi moarte este cu atît mai redus cu cit viaţa se apropie mai mult de starea de satisfacere. Astfel, principiul plăcerii şi principiul Nirvana converg. In acelaşi timp, Erosul, eliberat de reprimarea suplimentară, ar fi întărit, iar Erosul întărit ar absorbi, ca să spunem aşa, obiectivul instinctului morţii. Valoarea instinctuală a morţii s-ar schimba: dacă instinctele şi-ar urma şi atinge împlinirea într-o ordine non-represivă, constrângerea regresivă şi-ar pierde mult din raţiunea sa biologică de a fi. Cum suferinţa şi lipsa se diminuează, principiul Nirvana se poate reconcilia cu principiul realităţii. Atracţia inconştientă ce împinge înapoi instinctele către o "stare mai timpurie" ar 11 efectiv contracarată de către dezirabilitatca stadiului de viaţă atins. "Natura conservatoare" a instinctelor s-ar opri într-un prezent împlinit. Moartea ar înceta să fie un scop instinctual. Ea rămîne un fapt, poate chiar o ultimă necesitate - dar o necesitate împotriva căreia energia nereprimată a omenirii va protesta, împotriva căreia va purta bătălia sa cea mai are.

în această luptă, raţiunea şi instinctul s-ar putea uni. în condiţiile unei existenţe cu adevărat umane, diferenţa între a sucomba din cauza bolii la vîrsta de 10, 30, 50 sau 70 de ani şi a muri de moarte "naturală" după o viaţă împlinită, ar putea fi o diferenţă pentru care merită să te lupţi cu toată energia instinctuală. Nu cei care mor, ci aceia care mor înainte ca ei să trebuie şi să vrea să moară, aceia care mor în agonie şi durere, reprezintă marea acuzaţie împotriva civilizaţiei. Ei depun, de asemenea, mărturie pentru vina de nemîntuit a omenirii. Moartea lor sfîrneşte conştientizarea dureroasă a faptului că nu era necesară, că ar fi putut să fie altfel. Toate instituţiile şi valorile unei ordini represive sînt necesare pentru a împăca conştiinţa încărcată a acestei vinovăţii. încă o dată, legătura profundă dintre instinctul morţii şi sentimentul de vinovăţie devine vizibilă. "înţelegerea profesionistă" făcută cu moartea şi boala este, poate, una dintre cele mai larg răspîndite expresii ale instinctului morţii - sau, mai curînd, a utilităţii sale sociale. într-o civilizaţie represivă, moartea însăşi devine un instrument al reprimării. Dacă moartea este temută ca o ameninţare constantă, sau este glorificată ca sacrificiu suprem, sau acceptată ca soartă, educaţia pentru încuviinţarea morţii introduce în viaţă, încă de la început, un element de renunţare - renunţare şi supunere. El "înăbuşă" eforturile "utopice". Puterile care există au o profundă afinitate cu moartea; moartea este simbolul lipsei de libertate, al înfrîhgerii. Teologia şi filosofia se întrec astăzi în celebrarea morţii ca o categorie existenţială: interpretînd greşit un fapt biologic ca o esenţă ontologică, ele conferă binecuvîntarea transcendentală vinovăţiei omenirii la a cărei perpetuare contribuie - ele trădează promisiunea utopiei. în contrast, o filosofie care nu funcţionează ca slujnică a reprimării răspunde faptului morţii prin Marele Refuz: refuzul lui Orfeu eliberatorul. Moartea poate deveni un simbol al libertăţii. Necesitatea morţii nu respinge posibilitatea eliberării finale. Ca şi celelalte necesităţi, ea poate fi raţionalizată - fără durere. Oamenii pot muri liniştiţi dacă ştiu că ceea ce iubesc este ferit de mizerie şi uitare. După o viaţă împlinită, ei îşi pot asuma moartea - într-un moment pe care îl pot alege singuri. Dar nici chiar ultima apariţie a libertăţii nu-i poate mîntui pe cei ce au murit în durere. Amintirea lor şi vinovăţia acumulată a omenirii faţă de victimele ei sînt cele care întunecă perspectiva unei civilizaţii fără reprimare.

EPILOG

Critica revizionismului neo-freudian

Psihanaliza şi-a schimbat funcţia în cultura epocii noastre în conformitate cu schimbările sociale fundamentale ce au avut loc în prima jumătate a secolului. Colapsul perioadei liberale şi al promisiunilor sale, răspîndirea tendinţei totalitare şi eforturile de a contracara această tendinţă sînt reflectate în poziţia psihanalizei, în timpul celor douăzeci de ani de dezvoltare a sa, premergători primului război mondial, psihanaliza a elaborat conceptele necesare pentru analiza psihologică a celei mai proslăvite realizări a epocii modeme: individul.

Freud a demonstrat că constrîngerea, reprimarea şi renunţarea sîfît materialul din care este constituită "personalitatea liberă"; el recunoştea "nefericirea generală" a societăţii ca limita de netrecut a remediului şi normalităţii. Psihanaliza era o teorie critică radicală. Mai tîrziu, cînd Europa Centrală şi de Răsărit se afla în transformare revoluţionară, devenea clar în ce măsură psihanaliza era încă fidelă societăţii ale cărei secrete le dezvăluia. Concepţia psihanalitică asupra omului, cu încrederea sa în imuabilitatea fundamentală a naturii umane, apărea ca "reacţionară"; teoria freudiană părea să implice că idealurile umaniste ale socialismului erau imposibil de atins. Apoi revizuirile psihanalizei au început să ia avînt.

Ar putea li tentant sa vorbim de ^ u ' >n iraie intre o anp^
stingă şi o an pa dreapta *. e i ,i **u (îri 11 a de/-**
volta teoria sociala enli< a îipl i' **i ji i.ud i iosl**
făcută în lucrările titiipun iU i ^ leh in ' e-arca

supra relaţiei dintre stru iiu-U ^ i P i i istiiulualc
El accentua măsura m ear^ ■>• . •' mpusi de
interesele de dominare i . \- i i ari ueste
interese sînt, la nudul 1" i n - ,i JIK icpn
marea sexuala îiis.. ut i i i **x ii iU k^leh**
rămîne nediieientiata i , **n . i ,i^i' ii**
telor sexuale si i iu/u > >. **w i i v . i e l i**
respinge ipote/d 'rcudu . , . >li
mensiunc pioluikL < n
Freud). în consecint. . ,e l i u U
Reich, un panaceu } e i v i n a
sublimării este minima . ^ t l e i i e ^
senţială între sublima e et . i ^ MI pro
greşul în libertate *d[<di*^. . s . a i i a i . i In
tuiţiile sociologice e i i l u > in i, > u t ale lui
Reich sînt astiel hmit'ii. ' e v i n t pre
valent, umbnnd paliul ' 1 '"i ii ni ai
lui Reich.

La "aripa de Jr^ip' 1 ' ' 1 ' ') i lui ^arl
Jung devenea curînd ^ p 1 ti»'i Centrul
revizionismului lua < r[11] i „) -pfsO'iale,
astăzi cea mai populai. i OP. ' ' • i i , , \ >pi îiK^rea să
arătăm că, în aces'e scoli *Uor-s* i -l îi't i se transformă
ideologie: "personalitatea " " i^h i ,.,u >. ,i, c'eative sînt
înviate ui fala unei realităţi nm[1] • ' <1'K \ i decîl să
condiţiile pentru împlinire mm t MI i rt'id **iccunostea** ae
ţiunea reprimării în cele mai ina *K* I'OP a't < **ivili/aţiei occi-**
^

1. Vezi Edward Glover, freud *or Jung'"*,Nt-w >\>-k. W.W. Norton, 1950).

dentale - care presupune şi perpetuează lipsa de libertate şi suferinţa. Şcolile neofreudiene promovează exact aceleaşi valori ca leac împotriva lipsei de libertate şi a suferinţei - ca triumful asupra reprimării. Această ispravă intelectuală este îndeplinită prin epurarea dinamicii instinctuale şi reducerea rolului său în viaţa psihică. Astfel purificat, sufletul poate fi din nou mîntuit de etica idealistă şi de religie, iar teoria psihanalitică a aparatului psihic poate fi rescrisă ca filosofie a sufletului. Făcînd acest lucru, revizioniştii au renunţat la acele instrumente psihanalitice ale lui Freud care sînt incompatibile cu reînvierea anacronică a idealismului filosofic - chiar instrumentele cu care Freud descoperea rădăcinile instinctuale şi sociale explozive ale personalităţii. Mai mult, factorii secundari şi relaţiile (persoanei mature şi ale mediului său cultural) dau demnitatea proceselor primare - o schimbare a orientării desemnată să accentueze influenţa realităţii sociale asupra formării personalităţii.

Cu toate acestea, noi credem că se întîmplă exact contrariul - că impactul societăţii asupra sufletului este slăbit. în timp ce Freud, concentrîndu-se asupra destinelor instinctelor primare, descoperea societatea în cel mai ascuns strat al speciei şi individului om, revizioniştii, ţintind mai curînd către forma reificată, gata făcută, decît către originea instituţiilor şi relaţiilor sociale, nu reuşesc să înţeleagă ce au făcut pentru personalitate aceste instituţii şi relaţii care ar trebui să o împlinească.

Confruntată cu şcolile revizioniste, teoria freudiană capătă acum o nouă semnificaţie: ea dezvăluie, mai mult decît înainte, profunzimea criticismului său şi - poate pentru prima dată - acele elemente ale sale care transcend ordinea dominantă şi leagă teoria reprimării de teoria abolirii sale.

întărirea acestei legături a fost impulsul iniţial ce a stat în spatele revizionismului şcolii culturale. Articolele iniţiale ale lui Erich Fromm începă să elibereze teoria lui Freud de identificarea sa cu societatea contemporană; să ascută noţiunile psihanalitice ce dovedesc legătura dintre structura instinctuală şi structura economică; şi, în acelaşi timp, să indice posibilitatea progresului dincolo de cultura "patricentrică-acaparatoare." Fromm acentuează substanţa sociologică a teoriei lui Freud: psihanaliza înţelege fenomenele psihologice ca:

procese de adaptare activă şi pasivă a aparatului instinctual la situaţia socio-econontică. Aparatul instinctual este - în anumite fundamente ale sale - un dat biologic, dar modificabil fh *mare măsură; condiţiile biologice sîht factorii modificatori primari.*[2]

Fundamentale pentru organizarea socială a existenţei umane sînt lipsurile şi nevoile libidinale de bază; foarte elastice şi flexibile, ele sînt formale şi utilizate pentru a "cimenta" societatea dată. Astfel, în ceea ce Fromm denumeşte societatea "pa-. tricentrică-acaparatoare" (care, în acest studiu, este definită din perspectiva domniei principiului randamentului), impulsurile libidinale şi satisfacerea (şi devierea) lor sînt coordonate cu interesele dominaţiei şi, prin aceasta, devin o forţă stabilizatoare care încredinţează majoritatea unei minorităţi dominante. Angoasa, dragostea, încrederea, chiar şi voinţa de libertate şi solidaritate cu grupul căruia cineva îi aparţine[3] - toate ajung să servească relaţiile de dominaţie şi subordonare structurate economic. Prin urmare, schimbările fundamentale în structura socială vor determina schimbări corespunzătoare în structura instinctuală. Odată cu învechirea istorică a unei societăţi stabilite, odată cu creşterea antagonismelor sale interne, legăturile psihice tradiţionale slăbesc:

Foiţele libidinale devin libere pentru noi forme de utilizare şi astfel îşi schimbă funcţia socială. Acum ele nu mai contribuie la menţinerea societăţii, ci conduc la construirea de noi formaţiuni sociale; ele

2. "Ueber Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsyhologie" în *Zeitschrift fiir Sozialfonxhung*, I (1932), p. 39-40.
3. *Ibid*, pp. 51,47.

spunem aşa, să mai Ge ciment şi devia, ih *schimb.*

Froram duce pînă la capăt această concepţie în articolul său despre "Semnificaţia socio-psihologică a teoriei matriarhatului".[5] Intuiţiile lui Freud despre caracterul modificărilor impulsurilor invalidează echivalarea pe care el o face între principiul realităţii şi normele culturii patricentric-acaparatoare. Froram subliniază că ideea unei culturi matricentrice - indiferent de meritul său antropologic - imaginează un principiu al realităţii adaptat nu interesului dominaţiei, ci relaţiilor libidinale satisfăcute dintre oameni. Structura instinctuală mai degrabă pretinde decît exclude apariţia unei civilizaţii libere pe baza realizărilor culturii patricentrice, însă prin transformarea instituţiilor sale:

Sexualitatea oferă una dintre cele mai elementare şi puternice posibilităţi de satisfacere şi fericire. Dacă aceste posibilităţi ar fi permise în limitele fixate mai curînd de nevoia de dezvoltare productivă a personalităţii decît de nevoia de dominare a maselor, hnplinirea acestei posibilităţi fundamentale de fericire ar conduce, cu necesitate, la o creştere a cererii de satisfacere şi fericire în alte sfere ale existenţei umane, împlinirea acestei cereri necesită disponibilitatea mijloacelor materiale pentru satisfacerea sa şi trebuie, prin urmare, să determine explozia ordinii sociale dominante.

Conţinutul social al teoriei freudiene devine evident: ascuţirea conceptelor psihanalitice înseamnă ascuţirea funcţiei lor critice, opoziţia lor faţă de forma dominantă de societate. Şi această funcţie sociologică critică a psihanalizei derivă din rolul fundamental al sexualităţii ca "forţă productivă"; cererile libidinale propulsează progresul către libertate şi satisfacere universală a nevoilor umane dincolo de stadiul patricentric-acaparator.

Dimpotrivă, slăbirea concepţiei psihanalitice şi, mai ales, a teoriei sexualităţii, trrebuie să conducă la o slăbire a criticii sociologice şi la o reducere a substanţei sociale a psihanalizei. Contrar aparenţei, aceasta este ceea ce s-a întâmplat în şcolile culturale. Paradoxal (dar numai aparent paradoxal), o asemenea dezvoltare a fost consecinţa perfecţionărilor în terapie. Fromm a dedicat o lucrare admirabilă "Condiţiilor sociale ale terapiei psihanalitice", în care arată că situaţia psihanalitică (cea dintre analist şi pacient) este o expresie specifică a toleranţei liberaliste şi, ca atare, ea este dependentă de existenţa unei asemenea toleranţe în societate. Dar, dincolo de atitudinea tolerantă a analistului "neutru" se ascunde "respectul pentru tabuurile sociale ale burgheziei".[7] Fromm trasează eficacitatea acestor tabuuri chiar în nucleul teoriei freudiene, în poziţia lui Freud faţă de moralitatea sexuală. Prin această atitudine, Fromm se opune unei alte concepţii despre terapie, formulată, probabil, de Ferenczi, potrivit căreia analistul respinge tabuurile patricentric-autoritare şi intră îhtr-o relaţie mai curînd pozitivă decît neutră cu pacientul. Noua concepţie se caracterizează, în principal, printr-o "afirmare necondiţionată a pretenţiei de fericire a pacientului" şi "eliberarea moralităţii de caracteristicile sale tabuistice".[8]

însă, prin aceste cereri, psihanaliza se confruntă cu o dilemă inevitabilă. "Pretenţia de fericire", dacă este cu adevărat afirmată, agravează conflictul cu o societate ce permite doar fericirea controlată, iar expunerea tabuurilor morale extinde acest conflict pînă la un atac asupra straturilor vitale de protecţie ale societăţii. Aceasta poate fi totuşi practicabilă într-un mediu social în care toleranţa este un element constitutiv al relaţiilor personale, economice şi politice; dar ea trebuie să pună în pericol

4. *Ibid,* p. 53.
5. în *Zeitschrift Fur Sozialforschung,* voi. IU, (1934).
6. *Ibid,* p. 215.
7. *Zeitschrift fur Sozialforschung,* IV (1935), p. 374- 375.
8. *Ibid,* p. 395.

însăşi ideea de "tratament" şi chiar însăşi existenţa psihanalizei atunci cînd societatea nu-şi mai poate permite o asemenea toleranţă. Atitudinea pozitivă faţă de pretenţia de fericire devine deci practicabilă doar dacă fericirea şi "dezvoltarea eficientă a personalităţii" sînt redefinite astfel încît ele devin compatibile cu valorile dominante, adică dacă sînt interaalizate şi idealizate. Iar această redefinire trebuie, la rîndul ei, să determine o slăbire a conţinutului exploziv al teoriei psihanalitice, precum şi a criticismului său social exploziv. Dacă acesta este într-adevăr (după cum cred) cursul pe care 1-a luat revizionismul, atunci aceasta se datoreşte dinamicii sociale obiective a perioadei: într-o societate represivă, fericirea individuală şi dezvoltarea productivă sînt în contradicţie cu societatea; dacă ele sînt definite ca valori ce trebuie realizate în interiorul acestei societăţi, devin ele însele represive.

Discuţia ce urmează priveşte doar stadiile tîrzii ale psihologiei neofreudiene, în care trăsăturile regresive ale mişcării apar ca predominante. Discuţia nu are alt scop decît de a scoate în relief, prin contraste, implicaţiile critice ale psihanalizei, accentuate în studiul de faţă; meritele *terapeutice* ale şcolilor revizioniste sînt în întregime în afara orizontului acestei discuţii. Este o limitare impusă nu doar de propria mea lipsă de competenţă, ci şi de o discrepanţă între teorie şi terapie, inerentă psihanalizei însăşi. Freud era pe deplin conştient de această discrepanţă, care poate fi formulată (într-o manieră foarte mult simplificată) după cum urmează: în timp ce teoria psihanalitică recunoaşte că boala individului este în ultimă instanţă cauzată şi menţinută de boala civilizaţiei sale, terapia psihanalitică urmăreşte să vindece individul astfel încît el să poată continua să funcţioneze ca parte a unei civilizaţii bolnave, fără a-i ceda însă întru totul. Acceptarea principiului realităţii, cu care terapia psihanalitică se sfârşeşte, înseamnă acceptarea de către individ a înregimentării civilizate

a nevoilor sale instinctuale, mai ales a sexualităţii. în teoria lui Freud, civilizaţia apare ca stabilită în contradicţie cu instinctele primare şi cu principiul plăcerii. Dar acesta din urmă supravieţuieşte în sine, iar eul civilizat trebuie să lupte permanent împotriva propriului trecut atemporal şi viitor interzis. Teoretic, diferenţa dintre sănătatea psihică şi nevroză constă doar în gradul şi eficienţa resemnării: sănătatea psihică este resemnare izbutită, eficientă - în mod normal, atît de eficientă încît apare ca fericire moderată. Normalitatea este o condiţie precară. "Nevroza şi psihoza sînt ambele o expresie a revoltei sinelui împotriva lumii exterioare, a "durerii" sale, a lipsei sale de dorinţă în a se adapta necesităţii - penuriei, sau, dacă preferaţi, a incapacităţii sale de a o face".[9]

Această revoltă, deşi îşi are originea în natura "instinctuală" a omului, este o boală ce trebuie vindecată - nu numai pentru că ea înseamnă lupta împotriva unei puteri descurajant de mari, ci şi pentru că ea înseamnă lupta împotriva "necesităţii". Reprimarea şi nefericirea *trebuie să existe* dacă civilizaţia trebuie să domine. "Scopul" principiului plăcerii - şi anume, de a fi fericit - "nu este realizabil"[10], deşi efortul de a-1 atinge nu va fi şi nu poate fi abandonat. în perspectivă, problema este doar cît de multă resemnare poate suporta individul fără a se prăbuşi. în acest sens, terapia este o cursă a resemnării: se va cîştiga foarte mult dacă reuşim să "transformăm suferinţa ta isterică în nefericire cotidiană", care este soarta obişnuită a omenirii.[11] Acest scop nu presupune (sau nu ar presupune), desigur, că pacientul devine capabil de a se adapta complet la un mediu represiv pen-

9. "The Loss of Reality in Neurosis and Psychosis", în *Collected Papets* (Lcndon: Hogarth Press, 1950), II, p. 279.
10. *Civilization andlts Discontents, op. cit,* p. 39.
11. Breucr and Freud, *Studies in Hysteria* (New York: Nervous and Mental Discase Monograph No. 61,1936), p. 232. Vezi şi *A General Introduction to Psychonanlysis, op. cit,* p. 397-398.

tru aspiraţiile şi abilităţile sale mature. Totuşi, analistul, ca doctor, trebuie să accepte cadrul social al faptelor în care pacientul trebuie să trăiască şi pe care nu-1 poate modifica.[12] Acest nucleu, ireductibil al conformităţii este întărit (mai departe) de convingerea lui Freud că, oricum, baza represivă a civilizaţiei nu poate fi schimbată - nici chiar la scară supraindividuală, socială. Prin urmare, poziţiile critice ale psihanalizei îşi dobîndesc forţa deplină doar în cîmpul teoriei şi, poate, cu precădere acolo unde teoria este cea mai îndepărtată de terapie - în "metapsihologia" lui Freud.

Şcolile revizioniste ştergeau această discrepanţă dintre teorie şi terapie, asimilînd-o pe prima celei de-a doua. Această asimilare avea loc pe două căi. în prima, cele mai speculative şi' "metafizice" concepte, nesupuse nici unei verificări clinice (precum instinctul morţii, ipoteza hoardei primordiale, uciderea tatălui primordial şi consecinţele ei), erau minimalizate sau respinse complet. Mai mult, în acest proces, unele dintre conceptele cele mai precise ale lui Freud (relaţia dintre sine şi eu, funcţia inconştientului, amplitudinea şi semnificaţia sexualităţii) au fost redefinite într-o asemenea manieră, încît conotaţiile lor explozive au fost eliminate. Dimensiunea profundă a conflictului dintre individ şi societatea sa, dintre structura instinctuală şi domeniul conştiinţei, a fost aplatizată. Psihanaliza a fost reorientată către psihologia tradiţională a conştiinţei de textură pre-freudi-ană. Dreptul la astfel de reorientări în interiorul terapiei şi practicii de succes nu este pus în discuţie aici; dar revizioniştii au transformat slăbiciunea teoriei freudiene într-o nouă teorie; aici va fi discutată doar semnificaţia acestei teorii.

Discuţia va neglija diferenţele dintre diferitele grupuri revizioniste şi se va concentra asupra atitudinii teoretice comune tuturor. Ea este distilată din lucrările reprezentative ale lui Erich

12. Vezi *New Introductory Lectures* (New York: Garden City Publishing Co.,1933), p. 206.

Fromm, Karen Horaey şi Harry Stack Sullivan. Clara Thompson[13] este considerată ca un istoric reprezentativ al revizioniştilor.

Obiecţiile principale ale revizioniştilor faţă de Freud pot fi rezumate după cum urmează: Freud a subestimat grosolan măsura în care individul şi nevroza sa sînt determinate de conflictele cu mediul. "Orientarea biologică" a iui Freud 1-a făcut să se concentreze asupra *trecutului* filogenetic şi ontogenetic al individului: el considera caracterul ca fiind fixat esenţialmente odată cu vîrsta de şase sau şapte ani (dacă nu mai devreme) şi interpreta destinul individului în termenii instinctelor primare şi a soartei lor, mai ales sexualitatea.

în contrast, revizioniştii mută accentul "de la trecut la prezent"[14], de la nivelul biologic la cel cultural, de la "constituţia" individului la mediul său.[15] "Dezvoltarea biologică poate fi înţeleasă cel mai bine dacă se îndepărtează complet conceptul de libido" şi, în schimb, se interpretează diferitele stadii "în termenii creşterii şi ai relaţiilor umane".[16] Atunci, subiectul psihanalizei devine "personalitatea totală" în "înrudirea sa cu lumea"; iar "aspectele constructive ale individului", "posibilităţile sale productive şi pozitive", primesc atenţia pe care o merită. Freud a fost rece, dur, destructiv şi pesimist. El nu a înţeles că boala, tratamentul şi cura stat o problemă ce ţine de "relaţiile interpersonale" în care personalităţi totale stat angajate de ambele părţi. Concepţia lui Freud a fost predominant relativistă: el considera că psihologia "ne poate ajuta să înţelegem motivaţia judecăţilor de valoare, dar nu ne poate ajuta ta stabilirea validităţii jude-

13. *Psychoanafysis: Evolution and Development* (New York: Heimitage House. 1951).
14. Thompson, *Psychoanalysis,* p. 15, 182.
15. *Ibid,* pp. 9,13. 26-27, 155.
16. *Ibid,* p. 4Z

căţilor de **valoare** nişele".[17] **Prin urmare, psihologia lui nu conţinea** etică, sau doar etica sa personală. **în** plus, Freud vedea societatea ca fiind "statică" şi considera că societatea se dezvoltă ca un "mecanism pentru controlarea instinctelor **omului",** în **timp** ce revizioniştii ştiu, "din studiul comparativ al culturilor", că "omul nu este înzestrat biologic cu impulsuri animalice periculoase, fixate, şi că singura funcţie a societăţii este de a controla aceste impulsuri". Ei insistă că societatea "nu este un set static de legi, instituite în trecut, după uciderea tatălui primordial, ci mai degrabă este o reţea de experienţe şi comportamente interpersonale, o reţea ce creşte, se schimbă şi se dezvoltă". La aceasta se adaugă următoarele percepţii:

Cineva nu poate deveni o fiinţă umană decît prin intermediul experienţei culturale. Societatea creează în oameni nevoi noi. Unele dintre noile nevoi duc într-o direcţie constructivă şi stimulează dezvoltarea pe mai departe. De o asemenea natură smt ideile de justiţie, egalitate şi cooperare. Unele dintre noile nevoi duc într-o direcţie distructivă şi nu sînt bune pentru om. Competitivitatea totală şi exploatarea nemiloasă a celor neajutoraţi sînt exemple de produse distructive ale culturii. Cînd elementele distructive predomină, avem o situaţie ce favorizează războiul.[18]

Acest pasaj poate servi ca **un punct** de **plecare pentru a arăta declinul** teoriei în şcolile revizioniste. Există, mai întîi, **elaborarea** a ceea ce este evident, înţelepciunea cotidiană. Apoi, există invocarea aspectelor sociologice. La Freud, aceste **aspecte sînt incluse în şi dezvoltate de înseşi conceptele fundamentale; aici, ele apar ca factori neînţeleşi, exteriori. Există, în plus, distincţia dintre bine şi rău, constructiv şi distructiv (potrivit lui Fromm, productiv şi neproductiv, pozitiv şi negativ), distincţie ce nu este derivată din nici un principiu teoretic, ci pur şi simplu**

17. Erich Fromm, *Man* /or ffimsei/(New York and Toronto: Rinchart, 1947), 1X34.
18. Thompson, *Psychoanalysis,* p. 143.

este luată din ideologia prevalentă. Din acest motiv, distincţia este doar eclectică, exterioară teoriei şi echivalentă cu sloganul conformist "Accentuaţi partea pozitivă". Freud avea dreptate; viaţa este grea, represivă, distructivă - dar nu este chiar atît de grea, de represivă, de distructivă. Există şi aspecte constructive, productive. Societatea nu este doar asta, ci şi cealaltă; omul nu este doar împotriva lui, ci şi pentru el.

Aceste distincţii sînt fără sens şi - aşa cum vom încerca să arătăm - chiar greşite, dacă nu este îndeplinită sarcina (pe care şi-o asumase Freud) de a demonstra cum, sub impactul civilizaţiei, cele două "aspecte" smt în legătură în însăşi dinamica instinctuală şi cum, în mod inevitabil, unul se transformă în celălalt în virtutea acestei dinamici. Ca şi o asemenea demonstraţie, "îmbunătăţirea" revizionistă a "unilateralităţii" lui Freud reprezintă o respingere totală a concepţiei sale teoretice fundamentale, însă, termenul *eclectism* nu exprimă în mod adecvat substanţa filosofiei revizioniste. Consecinţele sale pentru teoria psihanalitică suit mult mai grave: "suplimentarea" revizionistă a teoriei freudiene, mai ales invocarea factorilor culturali şi de mediu, consacră o imagine falsă a civilizaţiei şi, în special, a societăţii actuale. Minimalizîhd amploarea şi adîncimea conflictului, revizioniştii proclamă o soluţie falsă, dar facilă. Vom oferi aici doar o scurtă ilustrare.

Una dintre pretenţiile favorite ale revizioniştilor este aceea că tocmai "personalitatea totală" a individului - mai curînd decît copilăria sa timpurie sau structura sa biologică sau condiţia sa psihosomatică - trebuie să constituie subiectul psihanalizei:

Infinita diversitate a personalităţilor este, în sine, caracteristici existenţei umane. Prin personalitate înţelegem totalitatea calităţilor psihice moştenite sau dobhdite ce sînt caracteristice unui individ şi care fac individul unic."[9]

19. Erich Fromm, *Man farHimself,* p. 50.

Cred că este clar că ideea lui Freud de contra-transfer afectiv trebuie distinsă de concepţia actuală a analizei, ca proces interpersonal. în situaţia interpersonală, analistul este văzut în legătură cu pacientul său nu doar prin afectele sale deformate, ci şi prin personalitatea sa sănătoasă. Adică, situaţia analitică este esenţialmente o relaţie umană.[20]

Ipoteza către care înclin este următoarea: personalitatea tinde către o stare pe care o numim sănătate psihică sau succes adaptativ interpersonal, în pofida handicapurilor prin aculturafie. Direcţia fundamentală a organismului *este înainte[21]*

Din nou, evidentul ("diversitatea personalităţilor"; analiza ca un "proces interpersonal"), deoarece el nu este înţeles, ci doar afirmat şi folosit, devine o afirmaţie care ascunde o parte din adevăr şi care este falsă, întrucît jumătatea care lipseşte schimbă conţinutul faptului evident.

Pasajele citate atestă confuzia dintre ideologie şi realitatea prevalentă în şcolile revizioniste. Este adevărat că omul apare ca un individ ce "integrează" o diversitate de calităţi moştenite şi dobîhdite într-o personalitate totală şi că aceasta din urmă se dezvoltă raportîndu-se la lume (lucruri şi oameni) ui condiţii multiple şi variate. Dar această personalitate şi dezvoltarea sa suit pre-formate în structura instinctuală cea mai profundă, iar această preformare, acţiunea civilizaţiei acumulate, înseamnă că diversităţile şi autonomia "creşterii" individuale sînt fenomene secundare. Cît de multă realitate există în spatele individualităţii depinde de mărimea, forma şi eficienţa controalelor represive dominante într-un stadiu dat (la un moment dat) de civilizaţie. Personalitatea autonomă, în sensul de "unicitate" şi deplinătate creativă a existenţei, a fost întotdeauna privilegiul cîtorva (a foarte puţini). în stadiul actual, personalitatea tinde către un mo-

20. Clara Thompson, *Psychoanalysis*, p. 108.

21. Harry Stack Sullivan, *Conceptions of Modern Psychiatry* (Washington: William Alanson V/rate Psychiatric Foundation, 1947), p. 48.

del de reacţie standardizat, stabilit de către ierarhia de putere şi funcţii şi de către aparatul său tehnic, intelectual şi cultural.

Analistul şi pacientul său împărtăşesc această alienare şi, întrucît ea nu se manifestă de obicei în vreun simptom **nevrotic, ci mai degrabă** ca semn distinctiv al "sănătăţii psihice", ea **nu apare în** conştiinţa revizionistă. Cînd se discută procesul **alienării el este, de** obicei, tratat nu ca întreg, aşa cum este, ci ca **aspect negativ al întregului.[22]** Desigur, personalitatea nu a **dispărut: ea continuă** să înfloreascâ şi este eh ar **stimulată** şi **educată - dar într-un** aseriuvu-a mou iac:. . x,. u , c peisu'ialaâl.t ciue de/irabil de com **spund şi susţin** perfect modelul socialmen /e individualitatea. **portament şi gîndire.** Astfel, ele tind **să** anu **Acest proces,** care a fost desăvîrşit prin "cultura de masă" a **civilizaţiei industriale** tîrzii, invalidează conceptul de relaţii **interpersonale** dacă ele trebuie să însemne mai mult cieeîl **faptul incontestabil** că toate relaţiile în care se găseşte fiinţa **umană sînt fie relaţii cu alte** persoane, fie abstracţii faţă de ele. Dacă, dincolo **de** acest truism, conceptul implică mai mult **anume, faptul că "două sau mai multe** persoane ajung să definească o **situaţie integrată",** care este formată din -indivizi"[3] - atunci **implicaţia este** falsă Pentru că situaţiile individuale sînt derivate **şi aparenţe ale** destinului *general* şi, aşa cum a arătat Freud, a**cesta din urmă** este cel care conţine "cheia" soartei individului. **Represivitatea** generală dă formă individului şi universalizează **chiar trăsăturile** sale cele mai personale. De aceea teoria **lui Freud este în** mod logic orientată asupra copilăriei timpurii - **perioada formativă a destinului universal al individului. Relaţiile mature ulterioare le** "recreează" pe cele **formative. Relaţiile de-**

22. A se vedea analiza **lui** Erich Froinm asupra "marketing orientation" în ***Man for Himself, p.* 67.**

23. Emest Beaglehole, "Interpersonal Theory and Social Psychology", în ***A Study in Interperscnal*** *Relations,* ed. Patrick Mullahy (New **York: Hermitage Press, 1950), p. 54.**

cisive sînt astfel acelea care sînt *cel mai* ***puţin*** **interpersonale.** într-o lume alienată, exemplare ale **speciei** se **confruntă unul cu** celălalt: părinte şi copil, bărbat şi femeie, **apoi stăpîft şi slugă,** şef si angajat; ei sînt legaţi un al de celălalt, în **primul rind, prin** modalităţi specifice ale alienării universale. Dacă şi **cînd ele** încetează să mai fit asifel ;i st fi'ansformă în adevărate relaţii **per-**■■■■•*nhiic,* tie .vî?; 'li.'.ii i(; r. ■: v,:ı.!c,ȷ. universală, pe care o depăşes^ ca :/c opusd k.r >L!pîii.i ;• înţeles. Atunci ele nu necesită tratameni.

V-.'-M.t.nxh.ı'ı,: ;•!!.>;':.:.,.;: '.•>!■ -.■.■•.*:ilu]* din experienţa individuala ii' *-h* ci *n{l<\:i* i. si :■■.! *n>* ■:>:<■■■•■ ;r.âsură, poate psihanaliza să distrugă ^-îîlcar!;: in. *<:* ■ ■ /• *r':[u'-v.ȷr* umane sînt împietrite. Revi-"/ıofiîi^fii -snea/n :- .'<, r."••.- ;rc iş*: /,au eşuează să tragă consecinţe din? s'JÎTJ pr!Y<h'rî :■■' .i'U-r-ir"[1] vârf transformă persoana într-o furi'.ţie inî?rşj!i i: ^*b1H*, ■-' pe;[1], jîj'îi'aica în ideologie. în contrast, concepte!'" "buiic^'s"^" ÎU?K:,';:H n!ri!«.% *Ac* lui Trcud trec dincolo *(î<:* ifît-o<ogic ⁱ;i refh\x;:le cr rt-î'ţ/"' ^-Hi de a trata o societate reificat.-ţ i-;< pr o 'ri-îo-- *;>•* ■/■ •i't;'!:! .-!o exoerienţe şi comportamente internersor:.?le" vi un ir;(:ivr: ."lieoaf ca pe o "personalitate totală" o>re.-spund<- roali>â"'ii >• n-nc ideea sa adevărată. Dacă el sr abiirrede Ia a privi ev^ţt-pia ⁱ:i jmanâ ca un aspect negativ trecător al uî/iaritat;: ce ^:-r>-;»a/-' ei este mai uman decît criticii blajini, ioieranti cuie-î u-ţicr.a/a răceala "inumană". Freud nu crede, promp), ca "direcţia rundamentaiă a organismului este înainte". Chiar şi iară ipoteza instinctului morţii şi a naturii conservatoare a ipsiiî.rte'o'.-, afirmaţia lui Sullivan este superficială şi clxⁱi»ti;ᴹoa!);iă. '><reaja ""ia'id«i;<.*::taiă" a organismului apare ca una eopiplei rudenia în unpuîsmiJe oersistente către reducerea *l^n^ii-fv:,* râtvţ ■•■*j.'*-<'-</-*H* odiîj.-;'-: oîî'/iţate - lupta împotriva piogrt'Mituı Uiiipiua: >vi Ciic pruune »iumai Eresului narcisic. Tendinţele sado-masochisie pot iî cu greu asociate cu o direcţie înainte, spre iânâuut psihică, daca ' îiiainte" şi "sănătate psihică" nu *s'itt'* rtderiiiMe asitel iacft ;Î însemne aproape contrariul a

ceea ce ele reprezintă <n ^fdirc-i îoastră socială - "o **ordine** socială care este, în un<r> a-pect". grosolan inadecvată **pentru** dezvoltarea fiinţelor umane •>ănăt<- isc si fericite".[24] **Sullivan se abţine** de la o astfel de --edefinire: e l îşi ajustează conceptele cu conformitatea:

Persoana L ir.* CJ\ *h* s \ u *ancorările < ik dnU n* : • *în care* ea *însuşi s A D'* > *t soană care a tretul nr'n*ᵣᵣ *i't <* • *sea, o persoană ti* CM *i i'* < *r< n / > r Noua mişcart i t oknt spr unu' <>n n ţilor personale vtcni* ct «. *n> 4 tun n care provine \oua idi o i'u tr-un asemtutd ^rdii w<.* UJ, *< Noua ideologic ^ su un , , i unea unei huni nid iun îhtîi redusa ordîn*, u ' buni şi îngăduit< n p w i departe. Daca grupul* s *iu i > unor aminliri nidi mdt pan ii i fi suprimau apro ipc comp' (fi canalizata nsid Jupam L J U varăşii săi radicali omul ⁽K>dtc psihopat de pcrsoruImiL di^cu nt n o înţelegere temeinica a proprie* ***i n*** **di.'.** *sînt controlate de t c l u u i ' n.* ᵗ ˃ᵖᵗ *viitor*[25]

p'inde hi mod voluntar, de T n/cn > *nouă dogmatică,* K> *ipr* MrK. *sigur este o per-' nm jdiori* sa. *Ea este, ade-*M *tlmin tfoAre şi antipatică. n ix.nlni exprimarea ostilităţ>idU unnothva grupului* ***din*** */i ictiv.'latea distructivă în-*'/«. i *nu total, constructivă. om i niHi ales prin promisi-i r im h ui care trebuie mai* / L' <• *tovarăşii săi vor fi* ■-' i *icilr otate, şi aşa mai ii mn radicale, implicarea /\ i de c î/ul >r şi alegerii poate* i'(*i nvc nu prospective poate c In afară de legăturile cu toi si c um el dr ti dobîhdit tipul tgen a a iuta. El nu prezintă sau* H *altora, iar acţiunile sale ii~,iii 11 d consideraţie pentru*

Acest pasaj explică măsura în care teoria interpersonala este modelată de valorile status quo-ului. Dacă o persoană "s-a desprins de ancorările sale anterioare" si "a acceptat o nouă dogmatică", presupunerea este că ea "a trecut printr-o mare insecurita-

24. Patrick Mullahy, introducere ia A *Sludy ol InteipersonaJ Relations,* p. xviL
25. Sullivan, *Corweplions of Modem Psychiauy,* p. 96. Vezi recenzia Helenei Merrel Lynd, apărută în *The Nalion,* 15 ianuarie 1949.

te", că "auto-organizarea sa este dăunătoare şi antipatică", **că** această nouă credinţă "raţionalizează activitatea distructivă" - pe scurt, că el este tipul psihopat. Nu există nici un indiciu că insecuritatea sa este raţională şi echitabilă, că nu auto-organizarea sa, ci a celorlalţi, este dăunătoare şi antipatică, că distructivitatea implicată în noua dogmă poate fi într-adevăr constructivă în măsura în care ea tinde către un stadiu mai înalt de civilizaţie. Această psihologie nu are alte standarde obiective de valoare decît cele dominante: sănătatea, maturitatea, realizarea sînt considerate aşa cum sînt definite de societatea dată - în ciuda conştientizării de către Sullivan a faptului că, în cultura noastră, maturitatea este "'adesea nu mai mult decît o reflecţie asupra statutului socio-economic al cuiva".[26] Conformitatea profundă pune stăpînire pe această psihologie, care suspectează pe toţi cei ce "se îndepărtează de ancorările anterioare" şi devin "radicali" ca fiind nevrotici (descrierea se potriveşte tuturor, de la Isus la Lenin, de la Socrate la Ciioruano Bruno) şi care aproape automat identifică "promisiunea unei vieţi mai bune" cu "Utopia", substanţa sa cu "reveria" şi visul sacru al omenirii de dreptate pentru toţi cu resentimentul personal (tară dreptate "pentru ei") **al** tipurilor inadaptabile. Această identificare "operaţională" a sănătăţii psihice cu succesul şi cu progresul "adaptative" **elimină** toate rezervele cu care Freud a îngrădit obiectul terapeutic al adaptării la o societate inumană[27] şi încredinţează astfel psihanaliza acestei societăţi, mult mai mult decît a facut-o Freud.

în spatele tuturor diferenţelor dintre **formele** istorice **de** societate, Freud a văzut inumanitatea **fundamentală comună tuturor** şi controalele represive care perpetuează, în **însăşi structura** instinctuală, dominaţia omului de către om. **Din perspectiva a-**

26. *The Interpersonal Theory ofPsychiatry* **(New York: W.W. Norton, 1953),** p. 298.
27. Vezi afirmaţia lui Freud din *A General* ***Intmduction*** *to* ***Psychoanalysis,*** **p.** 332-333.

cestei idei, "conceptul static de societate" al lui Freud este mai aproape de adevăr decît conceptele sociologice dinamice oferite de revizionişti. Ideea că "civilizaţia şi disconfortul ei" îşi aveau rădăcina foi constituţia biologică a omului a influenţat profund idea sa despre funcţia şi scopul terapiei. Personalitatea pe care trebuie să o dezvolte individul, posibilităţile pe care el trebuie să le realizeze, fericirea pe care trebuie să o atingă - sînt înregimentate încă de la început şi conţinutul lor poate fi definit doar foi termenii acestei înregimentări. Freud distruge iluzia eticii idealiste: "personalitatea" este doar un individ "rupt", care şi-a internalizat şi utilizat cu succes reprimarea şi agresiunea. Considerînd ceea ce a făcut civilizaţia din om, diferenţa foi dezvoltarea personalităţilor este, foi primul rînd, cea dintre o porţie mai mare şi una mai mică din acea "nefericire zilnică" cu care este lumea obişnuită. Partea proporţională este tot ceea ce poate obţine terapia.

în contrast cu un astfel de "program minimal", Fromm şi ceilalţi revizionişti proclamă un scop mai înalt al terapiei: "dezvoltarea optimă a posibilităţilor persoanei şi realizarea individualităţii sale". Acum, exact acest scop este esenţialmente de neatins - nu din cauza limitării tehnicilor psihanalitice, ci pentru că însăşi civilizaţia stabilită, chiar prin structura sa, îl neagă. Fie că "personalitatea" şi "individualitatea" se definesc în termenii posibilităţilor lor *în cadrul* formei stabilite de civilizaţie, caz în care realizarea lor este, pentru marea majoritate, egală cu adaptarea reuşită, fie că ele suit definite foi termenii conţinutului lor transcendent, inclusiv posibilităţile lor socialmente negate dincolo de (şi sub) existenţa lor reală; în acest caz, realizarea lor ar implica transgresarea, dincolo de forma stabilită a civilizaţiei, către moduri radical noi de "personalitate" şi "individualitate", incompatibile cu cele dominante. Astăzi, aceasta ar însemna "vindecarea" pacientului pentru a deveni un rebel sau (ceea ce înseamnă acelaşi lucru) un martir. Concepţia revizionistă oscilează între cele două definiţii. Fromra reînvie toate valorile tra-

diţionale ale eticii idealiste ca şi cum nimeni nu demonstrase vreodată trăsăturile lor conformiste şi represive. El vorbeşte despre realizarea productivă a personalităţii, despre grijă, responsabilitate şi respect pentru semeni, despre dragostea şi fericirea productivă - ca şi cum omul ar putea cu adevărat să practice toate acestea şi totuşi să rămînă sănătos şi plin de "bunăstare" într-o societate pe care Fromm însuşi o descrie ca pe una a alienării totale, dominată de relaţiile comerciale ale "pieţei". într-o astfel de societate, auto-realizarea personalităţii poate proceda doar pe baza unei duble reprimări: mai întîi, "purificarea" principiului plăcerii şi internalizarea fericirii şi libertăţii, apoi, restrîngerea lor rezonabilă pînă cînd devin compatibile cu lipsa de libertate şi nefericirea ce sînt dominante. Ca rezultat, productivitatea, dragostea, responsabilitatea devin "valori" doar în măsura în care conţin o resemnarea manevrabilă şi sînt practicate în cadrul activităţilor socialmente utile (cu alte cuvinte, după sublimarea represivă); deci ele presupun negarea efectivă a productivităţii libere şi a responsabilităţii - renunţarea la fericire.

De exemplu, productivitatea, proclamată drept scop al individului sănătos sub domnia principiului randamentului, trebuie, în mod normal (adică în afara excepţiilor creative, "nevrotice" şi "excentrice") să se manifeste în afaceri, administraţie şi servicii bune, cu aşteptarea rezonabilă a succesului recunoscut. Dragostea trebuie să fie libido semi-sublimat şi chiar inhibat, alinîndu-se condiţiilor confirmate impuse asupra sexualităţii. Acesta este semnul acceptat, "realist" al productivităţii şi dragostei. Dar chiar aceiaşi termeni denotă şi realizarea *liberă* a omului sau ideea unei astfel de realizări. Utilizarea revizionistă a acestor termeni speculează această ambiguitate, ce desemnează atît neliber cît şi liber, atît facultăţile mutilate cît şi facultăţile integrale ale omului, investind astfel principiul stabilit al realităţii cu grandoarea promisiunilor ce pot fi mîntuite doar *dincolo* de acest principiu al realităţii. Această ambiguitate face filosofia revizio-

nistă să apară drept critică acolo unde este conformistă, politică acolo unde este moralistă. Adesea, singur stilul trădează această atitudine. Ar fi revelator să facem o analiză comparativă a stilului freudian cu stilul neofreudian. Acesta din urmă, în lucrările mai filosofice, se apropie adesea de cel al unei predici sau de stilul unui lucrător social; el este elevat şi totuşi clar, impregnat de bunăvoinţă şi toleranţă şi, cu toate acestea, pus în mişcare de un *esprit de serieux* care transformă valorile transcendentale în fapte cotidiene. Ceea ce a devenit fals este considerat ca adevărat, în contrast, există o puternică undă de ironie în folosirea de către Freud a termenilor "libertate", "fericire", "personalitate"; fie că aceşti termeni par a fi puşi în ghilimele invizibile, fie conţinutul lor negativ este afirmat în mod explicit. Freud se abţine de a numi reprimarea altfel decît ceea ce este; neofreudienii o idealizează, transformînd-o uneori în opusul său.

Dar combinaţia revizionistă a psihanalizei cu etica idealistă nu este pur şi simplu o glorificare a adaptării. Orientarea sociologică sau culturală neofreudiană oferă cealaltă latură a imaginii - "nu numai... ci şi...". Terapia adaptării este respinsă în termenii cei mai puternici[28]; "zeificarea" succesului este denunţată.[29] Societatea şi cultura actuală sînt acuzate că împiedică în mare măsură realizarea persoanei sănătoase şi mature; principiul , "competitivităţii şi ostilitatea potenţială care îl însoţeşte pătrunde în toate relaţiile umane".[30] Revizioniştii pretind că psihanaliza lor este în sine o *critică* a societăţii:

Scopul "şcolii culturale" trece dincolo de simpla capacitare a omului să se supună restricţiilor societăţii sale; în măsura în care este posibil ea caută să-1 elibereze de cerinţele iraţionale ale societăţi, să-1

28. Fromm, *Psychoanalysis andReligion* (New Haven: Yale University Press, 1950), pag. 73.
29. Jbid.p. 119.
30. Karen Homey, *The Neurotic Personality ofOur Time* (New Yoifc W.W. Norton. 1937), p. 284.

facă mai capabil de a-şi dezvolta posibilităţile şi să preia conducerea în realizarea unei societăţi mai constructive.[31]

Tensiunea dintre sănătate şi cunoaştere, normalitate şi libertate, care animă întreaga operă a lui Freud, dispare aici; o restrictivă "în măsura în care este posibil" este singura urmă lăsată de contradicţia explozivă în ceea ce priveşte scopul. "Conducerea pentru realizarea unei societăţi mai constructive" trebuie combinată cu funcţionarea normală în societatea stabilită.

La această filosofie s-a ajuns prin orientarea criticismului împotriva fenomenelor de suprafaţă şi acceptarea premiselor fundamentale ale societăţii criticate. Fromm consacră o mare parte a lucrării sale criticii "economiei de piaţă" şi ideologiei sale ce aşează bariere puternice în calea dezvoltării productive.[32] Dar tocmai în aceasta constă problema. Părerile critice nu conduc la o transevaluare a valorilor productivităţii şi a "sinelui superior" - care sînt tocmai valorile culturii criticate. Caracterul filosofiei revizioniste se manifestă în asimilarea pozitivului şi a negativului,-a promisiunii şi a trădării acesteia. Afirmaţia absoarbe critica. Cititorul poate rămîne eu convingerea că "valorile superioare" pot şi ar trebui practicate în chiar cadrul condiţiilor care le trădează; şi ele pot fi practicate pentru că filosoful revizionist le acceptă în forma lor adaptată şi idealizată - în termenii principiului stabilit al realităţii. Fromm, care a demonstrat trăsăturile represive ale interaalizării aşa cum puţini analişti au făcut-o, reînvie ideologia internalizării. Persoana "adaptată" este blamată deoarece a trădat "şinele superior", "valorile umane"; prin urmare, ea este chinuită de "pustiul şi nesiguranţa lăuntrice" în pofida triumfului său în "bătălia pentru succes". Mult mai norocoasă este persoana care a ajuns la "puterea şi integritatea lăuntrică"; deşi ea poate fi mai puţin plină de succes decît "vecinul său lipsit de scrupule",

31. Clara Thompson, *Psychoanalysis,* p. 152.
32. Fromm, *Man for Himself,* mai ales pp. 67, 127-128.

ea va avea siguranţa, judecata şi obiectivitatea ce o vor face mult mai puţin vulnerabilă la şansele şi opiniile schimbătoare ale celorlalţi şi, în multe domenii, îi va spori capacitatea pentru munca constructivă[33]

Stilul sugerează Puterea Gîndirii Pozitive la care critica revizionistă nu rezistă. Nu valorile sînt false, ci contextul în care ele sînt definite şi proclamate: "puterea interioară" are conotaţia acelei libertăţi necondiţionate ce poate fi practicată chiar în lanţuri şi pe care Fromm însuşi a denunţat-o cîndva în analiza sa asupra Reformei.[34]

Dacă valorile "puterii şi integrităţii lăuntrice" se presupun a nu fi nimic altceva decît trăsături de caracter pe care societatea alienată le aşteaptă de la orice bun cetăţean în activitatea sa (caz în care ele servesc doar pentru a susţine alienarea), atunci ele trebuie să fie caracteristice unei conştiinţe ce s-a distrus prin alienare, precum şi prin valorile ei. Dar, pentru o astfel de conştiinţă chiar aceste valori devin intolerabile, deoarece ea le recunoaşte ca accesorii pentru înrobirea omului. "Şinele superior" domneşte asupra impulsurilor şi aspiraţiilor îmblînzite ale individului, care şi-a sacrificat şi a renunţat la "şinele inferior" nu numai în măsura în care el este incompatibil cu civilizaţia, ci şi în măsura în care el este incompatibil cu civilizaţia represivă. O asemenea renunţare poate fi într-adevăr un pas înainte pe drumul progresului uman.

Totuşi, întrebarea lui Freud - dacă valorile superioare nu au fost dobîndite cu un preţ prea mare pentru individ - ar trebui considerată suficient de serios pentru a nu permite filosofului psihanalist să predice aceste valori fără dezvăluirea conţinutului lor interzis, fără a arăta ceea ce ele i-au *refuzat* individului. Ce înseamnă această omisiune pentru teoria psihanalitică poate fi

33. Fromm, *Psychoanalysis andReligicn,* p. 75.
34. *Escape bon Fieedom* (New Yoik: Rinehart, 1941), p. 74.

ilustrat comparînd ideea de dragoste a lui Fromm cu cea a lui Freud. Fromm scrie:

Dragostea autentică este înrădăcinată hi productivitate şi poate fi pe bună dreptate numită, aşadar, "dragosteproductivă". Esenţa ei este aceeaşi, fie că este dragostea mamei pentru copil, dragostea noastră pentru om sau dragostea erotică dintre doi indivizi... anumite elemente fundamentale se poate spune că sînt caracteristice tuturor formelor de dragoste productivă. Acestea suit grija, responsabilitatea, respectul şi cunoaşterea.

Comparaţi cu această formulare ideologică analiza freudiană a terenului instinctual al dragostei, a procesului lung şi dureros în care sexualitatea, cu întreaga sa perversitate polimorfă, este supusă şi inhibată pînă cînd devine, în ultimă instanţă, sensibilă la contopirea cu tandreţea şi afecţiunea - o contopire ce rămîne precară şi aproape niciodată nu-şi depăşeşte elementele distructive. Comparaţi cu predica lui Fromm asupra dragostei remarcile aproape accidentale ale lui Freud din "Forma supremă a degradării în viaţa erotică":

... nu vom putea nega că comportamentul hi dragoste al oamenilor ce aparţin civilizaţiei actuale poartă, în general, caracterul tipului impotent din punct de vedere psihic. Doar în foarte puţini oameni ce aparţin culturii sînt contopite cum se cuvine cele două maniere, tandreţea şi senzualitatea: bărbatul aproape întotdeauna îşi simte activitatea sexuală limitată de respectul său pentru femeie şi dezvoltă potenţa sexuală deplină doar atunci cînd se află în faţă unui tip inferior de obiect sexual..[36]

După Freud, dragostea, în cultura noastră, poate şi trebuie practicată ca "sexualitate inhibată în raport cu scopul", cu toate tabuurile şi constrîngerile impuse de o societate monogamic-patriarhală. Dincolo de manifestările ei legitime, dragostea este

35. *Man forHimself*, p. 98.
36. CoUected Papers, IV, p. 210.

distructivă şi în nici un caz favorabilă productivităţii şi muncii constructive. Dragostea, considerată în mod serios, este proscrisă: "Nu mai există loc în viaţa civilizată de azi pentru o dragoste naturală simplă între două fiinţe umane".[37] însă, pentru revizionişti, productivitatea, dragostea, fericirea şi sănătatea se îmbină în mare armonie; civilizaţia nu a generat nici un conflict între ele pe care persoana matură nu l-ar putea rezolva fără vreo pierdere serioasă.

Odată ce aspiraţiile umane şi împlinirea lor sînt internalizate şi sublimate de "şinele superior", problemele sociale devin în primul rînd probleme spirituale, iar soluţionarea lor devine o *sarcină* morală. Concreteţea sociologică a revizioniştilor se dovedeşte a fi o suprafaţă: luptele decisive sînt purtate în "sufletul omului". Autoritarismul actual şi "zeificarea maşinii şi a succesului" ameninţă "cele mai preţioase posesiuni spirituale" ale omului.[38]

Minimalizarea revizionistă a sferei biologice şi, în special, a rolului sexualităţii, mută accentul nu doar de la inconştient la conştiinţă, de la sine la eu, ci şi de la expresiile presublimate la expresiile sublimate ale existenţei umane. Cum reprimarea satisfacerii instinctuale trece pe planul al doilea şi îşi pierde importanţa decisivă pentru realizarea omului, adîncimea reprimării sociale se reduce. Prin urmare, accentul revizionist pus pe influenţa "condiţiilor sociale" în dezvoltarea personalităţii nevrotice este, din punct de vedere sociologic şi psihologic, mult mai neimportant decît "neglijarea" de către Freud a acestor condiţii. Mutilarea revizionistă a teoriei instinctelor duce la devalorizarea" tradiţională a sferei nevoilor materiale în favoarea nevoilor spirituale.

Rolul societăţii în înregimentarea omului este astfel minimalizat; şi, în ciuda criticii deschise a cîtorva instituţii sociale,

37. *Civilization and Its Discontents*, p. 77 notă.
38. Fromm, *Psychoanalyâs andReligion*, p. 119.

sociologia revizionistă at ceplă fundamentul pe care se sprijină aceste instituţii.

De asemenea iiivm/u apirt, ea o problemă tsenlialmente *morala,* iar individul (sic considerat responsabil pentru eşecul auto-reali/aru sale So-itlalca fesi^ui, primeşte o parte a blamului dar în puspetm i omul u SUM este c v l tare a giesit

Prnind IR open s) *<.lp<i'U «■/ /r\ 1 ,rlr\rnt că i*te hună Dar pnviiidu* st />t v ,H i.. /) i ,» / *i u p* i *noi din rtdt lucruri miniwdte <im* ?MM(;P i /-»< ./»> 'i ' funii' >Mv;fn» r«irr i< W nrws efort *să pji<ic<i nunul tistsncih t'* noWf *must im i ,1 iniici tjncirii. SJtlShlCtK'l CI -1 hw.111111 mintii ,1* w *tl»lhnr}r,i*

Di/ann<>i"j .1 i>l i. i ' v .i-,[1] n i i. U i >i abanilonala Î J H ^ L II JU u m i ^ , ' >. ..JU' a i.i> ' îinpudua im.. ()t L[1] ii . i i ,i /.. I-.JJII persoi.al tcUii li i J ' i i li iv ii sui ilorIK\, si)titUil«.a ui ' ,i i L. n / nu auniulate, pot dULL la loiuiaitaiiwV , , U J I i i>ii.nl iui 1 jonnii impactul ncgjti\ al >i)uUaiw uşujii i ui. \ Ju ui st*, nu. stiios, dar a-Lua^la Cil». JUOJ i pu i t^.v. Luiuap v i. *u* Ji jgos'i a pioduct.va si guidia.c p'uduvl vu .*.*../ a l .j^ JL ^apatitat». i omului de a se lua HI st no-, j c - >., ia>a NI KIIUIU a, de voKila de a înlruntapiv)bienidsdiiii>iaia »i pi» oRii'u moiala a societăţii sale. Depinde de curaiui sau de a li ci ui.usi şi pentru sine Intr-o perioadă de totalitarism, t înd individul a devenit atît de mult subiectul-obiect al manipulăm îneît, pentru persoana "'sănătoasă şi normală", chiar ideea unei distincţii între existenţa "pentru sine" şi cea "pentru alţii" a deveni fără sens. într-o perioadă cînd aparatul omnipotent pedepseşte non-cunfonnilatea reală prin ridicol şi îhf'rîngere - într-o asttel de situaţie, filosoful neolreudian îi

39. l-'romm, *Psychonmilysif, mul Rcugiort, p* ,.
40. *The Neuroiic Pcrsondhly.* p. 2S4.
41. *Mari for Himseli;* p. *250.*

spune individului să fie el însuşi şi pentru el însuşi. Pentru revizionişti, faptul brut al reprimării sociale s-a transformat îhtr-o "problemă morală" - aşa cum s-a întîmplat în filosofia conformistă din toate timpurile. Şi, cum faptul clinic al nevrozei devine "în ultimă analiză, un simptom al eşecului moral"[42], "tratamentul psihanalitic al sufletului" devine educaţie pentru dobîndirea unei atitudini "religioase".[43]

Evadarea din psihanaliză în etica internalizată şi în religie este consecinţa acestei revizuiri a teoriei psihanalitice. Dacă "rana" din existenţa umană nu este operativă în constituţia biologică a omului şi dacă nu este cauzată şi menţinută de însăşi structura civilizaţiei, atunci dimensiunea profundă este îndepărtată din psihanaliză şi conflictul (ontogenetic şi filogenetic) dintre forţele pre-individuale şi cele supra-individuale apare ca o problemă de comportament raţional sau iraţional, moral sau imoral al indivizilor conştienţi. Substanţa teoriei psihanalitice nu constă, pur şi simplu, în descoperirea rolului inconştientului, ci în descrierea dinamicii sale instinctuale specifice, a destinelor celor două instincte fundamentale. Doar istoria acestor destine dezvăluie întreaga profunzime a oprimării pe care civilizaţia i-o impune omului. Dacă sexualitatea nu joacă rolul constitutiv pe care i-1 atribuia Freud, atunci nu există un conflict fundamental între principiul plăcerii şi principiul realităţii; natura instinctuală a omului este "purificată" şi îndreptăţită să atingă, fără mutilare, fericirea socialmente utilă şi recunoscută. Tocmai fiindcă a văzut în sexualitate reprezentantul principiului imegraî al plăcerii a reuşit Freud să descopere rădăcinile comune atît nefericirii "generale", cît şi nevrotice, într-o adîncime situată dincolo de orice experienţă individuală, şi să recunoască o reprimare primară "constitutivă" ce se află la baza oricărei reprimări resimţite

42. *Man forHitnself,* p. viii.
43. *Psychoanalysis and Religion,* p. 76.

şi administrate în mod conştient. El a luat foarte în serios această descoperire - mult prea în serios pentru a identifica fericirea cu sublimarea sa eficientă în dragostea productivă şi în alte activităţi productive. Prin urmare, el considera o civilizaţie orientată către realizarea fericirii ca o catastrofă, ca sfîrşitul întregii civilizaţii. Pentru Freud, o prăpastie enormă separa fericirea şi libertatea reală de pseudo-libertatea şi fericirea ce sînt practicate şi predicate într-o civilizaţie represivă. Revizioniştii nu văd o asemenea dificultate. întrucît au spiritualizat libertatea şi fericirea, ei pot spune că "problema producţiei a fost efectiv rezolvată".[44]

Nicicînd omul nu a *fost atît de aproape de împlinirea speranţelor sale cele mai scumpe ca astăzi. Descoperirile noastre ştiinţifice şi realizările tehnice ne permit să preconizăm ziua cîndmasa va fi pusă pentru toţi cei care vor să mănmce..* [45]

Aceste afirmaţii sînt adevărate - dar numai în lumina contradicţiei lor: exact pentru că omul nu a ajuns niciodată atît de aproape de împlinirea speranţelor sale, el nu a fost niciodată atît de strict împiedicat să le împlinească; tocmai pentru că putem preconiza satisfacerea universală a nevoilor individuale, cele mai puternice obstacole sînt puse în calea unei astfel de satisfacţii. Dar dacă analiza sociologică elucidează această legătură, ea poate trece dincolo de Freud; altminteri ea este o podoabă neînsemnată, obţinută cu preţul mutilării teoriei freudiene a instinctelor.

Freud stabilise o legătură substanţială între libertatea şi fericirea umană, pe de-o parte, şi sexualitate, pe de alta: aceasta din urmă oferea sursa primară pentru cele dintîi şi, în acelaşi timp, semnul pentru restrîngerea lor necesară în civilizaţie. Soluţia revizionistă a conflictului prin spiritualizarea libertăţii şi fericirii cerea slăbirea acestei legături. Descoperirile terapeutice au motivat, poate, reducţia teoretică a rolului sexualităţii; dar o astfel

44. Fromm, *Man for Himseif,* p. 140.
45. Fromm, *Psychoanalysis andReligion,* **p. 1.**

de reducţie era, în orice caz, indispensabilă pentru filosofia revizionistă.

Problemele sexuale, deşi pot fi uneori dominante în imaginea simptomatică, nu mai sînt considerate a fi în centrul dinamic al nevrozelor. Dificultăţile sexuale sînt mai curînd efectul decît cauza structurii caracterului nevrotic. Problemele morale, pe de altă parte, cîştigă în importanţă[46]

Această concepţie face mult mai mult decît să minimalizeze rolul libidoului; ea răstoarnă direcţia interioară a teoriei freudiene. Nicăieri nu devine mai clar acest lucru decît în reinterpretarea de către Fromm a complexului Oedip, pe care el încearcă să-l "transpună" din sfera sexului în cea a relaţiilor interpersonale".[47] Punctul nevralgic al acestei "transpuneri" este că esenţa dorinţei incestuoase nu este "poftă sexuală", ci dorinţa de a rămîne protejat, apărat - un copil. "Fetusul trăieşte cu mama şi din mamă, iar actul naşterii este doar un pas în direcţia libertăţii şi independenţei." Adevărat - dar libertatea şi independenţa ce trebuie obţinute sînt (dacă mai sînt) suferinde de lipsă, resemnare şi durere; iar actul naşterii este cel dintîi şi cel mai înspăimîhtător pas In direcţia *îndepărtării de* satisfacţie şi securitate. Interpretarea ideologică a lui Fromm a complexului Oedip presupune acceptarea nefericirii libertăţii, a separării acesteia din urmă de satisfacţii; teoria lui Freud presupune că dorinţa oedipiană este eternul *protest* infantil împotriva acestei separări - protest nu împotriva libertăţii, ci împotriva libertăţii dureroase, represive. Dimpotrivă, dorinţa oedipiană este dorinţa infantilă pentru arhetipul libertăţii: eliberarea de lipsă. Şi, întrucît instinctul sexual (nereprimat) este purtătorul biologic al acestui arhetip al liber-

46. Horney, *New Ways in Psychoanalysis* (New York: W.W. Norton, 1939), p. 10.
47. *Psychoanalysis and Religion,* p. 79. Vezi şi interpretarea mai sofisticată a lui Fromm din *The Forgotten Language* (New York: Rinehart, 1951), p. 231-235.

taţii, dorinţa oedipiană este esenţialmente "poftă sexuală". Obiectul său natural nu este pur şi simplu mama *qua* mamă, ci mama *qua* femeie - principiul feminin al satisfacerii. Aici, Erosul receptivităţii, al odihnei, lipsei de durere şi satisfacerii integrale este cel mai aproape de instinctul morţii (reîntoarcerea în pîntec), principiul plăcerii este cel mai aproape de principiul Nirvana. Eros poartă aici prima sa bătălie împotriva a tot ceea ce înseamnă principiul realităţii: împotriva tatălui, împotriva dominaţiei, sublimării, resemi.ării.

Treptat apoi, libertatea şi împlinirea sînt asociate cu aceste principii paterne; eliberarea de lipsă este sacrificată independenţei morale şi spirituale. Cea care ameninţă prima baza psihică a civilizaţiei este "pofta sexuală" pentru mama-femeie; "pofta sexuală'" este cea care face din conflictul Oedip prototipul conflictelor instinctuale dintre individ şi societatea sa. Dacă dorinţa oedipiană ar fi în esenţă nimic mai mult decît dorinţa de protecţie şi securitate ("fuga de libertate"), dacă copilul doreşte doar securitate inadmisibilă şi nu plăcere inadmisibilă, atunci complexul Oedip ar reprezenta, într-adevăr, mai presus de toate, o problemă educaţională. Ca atare, ea poate 11 tratată fără expunerea zonelor instinctuale de pericol ale societăţii.

Acelaşi rezultat benefic este obţinut prin respingerea instinctului morţii. Ipoteza freudiană a instinctului morţii şi a rolului său în agresiunea civilizată a aruncat lumină asupra uneia dintre enigmele neglijate ale civilizaţiei; ea a dezvăluit legătura inconştientă ascunsă dintre cei reprimaţi şi opresorii lor, dintre soldaţi şi generalii lor, dintre indivizi şi stăpînii lor. Distrugerea completă ce marchează progresul civilizaţiei în cadrul dominaţiei a fost perpetuată, în faţa posibilei sale aboliri, de acordul instinctual al instrumentelor şi victimelor umane cu călăii lor. Freud scria, în timpul primului război mondial:

Gîndiţi-vâ la colosala brutalitate, cruzime şi falsitate care sînt lăsate acum să se răspîndească acum peste lumea civilizată. Credeţi cu

adevărat că o mină de carierişti neprincipiali şi corupători de oameni ar fi reuşit să dea Mu liber tot acestui rău latent, dacă milioane dintre cei care îi urmează nu erau ei înşişi vinovaţi/[8]

Dar impulsurile pe care le presupune această ipoteză sînt incompatibile cu filosofia moralistă a progresului adoptată de revizionişti. Karen Horney expune succint poziţia revizionistă:

Presupunerea lui Freud (cea a unui instinct al morţii) implică faptul că motivaţia ultimă pentru ostilitate sau distructivitate constă în impulsul de a distruge. Astfel, Freud transformă în contrariul său credinţa noastră că distrugem pentru a trăi: noi trăim pentru a distruge'[9]

Această tălmăcire a concepţiei lui Freud este incorectă. El nu a presupus că noi trăim pentru a distruge; instinctul distrugerii acţionează fie împotriva instinctelor vieţii, fie în serviciul lor; mai mult, obiectivul instinctului morţii nu este distrugerea *per se,'* ci eliminarea nevoii de distrugere. După Horney, vrem să distrugem pentru că "sîntem sau ne simţim în pericol, umiliţi, insultaţi", pentru că vrem să ne apărăm "siguranţa sau fericirea sau ceea ce ne apare ca atare". Nu era necesară nici o teorie psihanalitică pentru a ajunge la aceste concluzii, prin care au fost justificate agresiunea individuală şi naţională, încă din timpuri imemoriale. Fie siguranţa noastră este cu adevărat ameninţată, caz în care dorinţa noastră este o reacţie sensibilă şi raţională; fie noi doar "simţim" că ea este ameninţată, caz în care motivele individuale şi supra-individuale ale acestui sentiment trebuie să fie explorate.

Respingerea revizionistă a instinctului morţii este însoţită de un argument ce pare, într-adevăr, să reliefeze implicaţiile "reacţionare" ale teoriei freudiene ca opuse orientării sociologice progresive a revizioniştilor. Presupunerea freudiană a unui instinct al morţii

48. *A General Introduction to Psychoanalysis*, p. 130-131.
49. *New Ways in Psychoanalysi**. p. 130-131.

paralizează orice efort de a căuta în condiţiile culturale specifice motivele care fac posibilă distructivitatea. Ea trebuie să paralizeze şi eforturile de a schimba ceva în aceste condiţii. Dacă omul este în mod inerent distructiv şi, prin urmare, nefericit, de ce să lupte pentru un viitor mai bun?'[50]

Argumentul revizionist minimalizează gradul în care, în teoria freudiană, impulsurile sînt modificabile, supuse "destinelor" istoriei. Instinctul morţii şi derivatele sale nu sînt o excepţie. Am sugerat că energia instinctului morţii nu "paralizează" în mod necesar eforturile de a obţine un "viitor mai bun"; dimpotrivă, asemenea eforturi sînt paralizate de constrîngerile sistematice pe care civilizaţia le impune asupra instinctelor vieţii, făcîndu-le incapabile de a "lega" efectiv agresiunea. Realizarea unui "viitor mai bun" presupune mult mai mult decît eliminarea trăsăturilor urîte ale "pieţei", "cruzimea" competiţiei şi aşa mai departe; ea presupune o schimbare fundamentală atît în structura instituţională, cît şi în cea culturală. Lupta pentru un viitor mai bun este "paralizată" nu de conştientizarea de către Freud a acestor implicaţii, ci de "spiritualizarea" revizionistă a lor, care maschează prăpastia ce separă prezentul de viitor. Freud nu credea în schimbările sociale de viitor care ar modifica suficient natura umană pentru a elibera omul de oprimarea externă şi internă; totuşi, "fatalismul" său nu era necondiţionat.

Mutilarea teoriei instinctului completează opusul teoriei freudiene. Direcţia interioară a acesteia din urmă a fost (în aparent contrast cu "programul terapeutic" de la sine la eu) aceea de la conştiinţă la inconştient, de la personalitate la copilărie, de la individ la procesele generice. Teoria se mişca de la suprafaţă spre interior, de la persoana "terminată" şi condiţionată la sursele şi resursele sale. Această mişcare a fost esenţială pentru critica freudiană a civilizaţiei: doar prin intermediul "regresiei" în spatele formelor mistificatoare ale individului matur şi ale existenţei

50. *New Ways in Psychoanalysis*, p. 132.

sale private şi publice a reuşit Freud să descopere negativitatea fundamentală din temelia acestora. Mai mult, doar împingînd regresia sa critică înapoi, către cel mai adîhc strat biologic, a putut Freud să elucideze conţinutul exploziv al formelor mistificatoare şi, în acelaşi timp, întreaga dimensiune a reprimării civilizate. Identificarea energiei instinctelor vieţii ca libido însemna definirea satisfacerii lor în contradicţie cu transcendentalismul spiritual: ideea lui Freud de fericire şi libertate este extraordinar de critică în măsura în care este materialistă - protestînd împotriva spiritualizării lipsei.

Neofreudienii răstoarnă această direcţie interioară a teoriei lui Freud, mutînd accentul de la organism la personalitate, de la fundamentele materiale la valorile ideale. Diferitele lor revizuiri sînt consistente logic: una o determină pe următoarea. întregul poate fi rezumat după cum urmează: "orientarea culturală" întîlneşte instituţiile şi relaţiile sociale ca produse finite, sub forma entităţilor obiective - mai degrabă fapte date, decît făcute. Acceptarea lor sub această formă impune mutarea accentului psihologic de la copilărie la maturitate, deoarece doar la nivelul conştiinţei dezvoltate mediul cultural devine definibil ca determinînd caracterul şi personalitatea peste şi deasupra nivelului biologic. Invers, doar prin minimalizarea factorilor biologici, prin mutilarea teoriei instinctului, personalitatea este definibilă în termenii valorilor culturale obiective, separate de terenul represiv ce neagă realizarea lor. Pentru a prezenta aceste valori ca libertate şi împlinire, ele trebuie să fie purificate de materialul din care sînt făcute, iar lupta pentru realizarea lor trebuie să fie transformată îhtr-o luptă spirituală şi morală. Revizioniştii nu insistă, aşa cum făcea Freud, asupra valorii trainice de adevăr a nevoilor instinctuale ce trebuie "rupte" astfel încît fiinţa umană să poată funcţiona în relaţiile interpersonale. Prin abandonarea acestei insistenţe, din care teoria psihanalitică şi-a extras toate opiniile sale critice, revizioniştii cedează în faţa caracteristicilor negative ale principiului realităţii pe care l-au criticat atît de elocvent.

CUPRINS

PREFAŢĂ POLITICĂ 1966.....7

PREFAŢĂ LA EDIŢIA ÎNTÎI..... 19

INTRODUCERE 21

Partea întîi

SUB DOMNIA PRINCIPIULUI REALITĂŢII

CAPITOLUL I

Tendinţa ascunsă a psihanalizei 29

Principiul plăcerii şi principiul realităţii Reprimare genetică şi reprimare individuală "întoarcerea refulatului" în civilizaţie Civilizaţie şi lipsă: raţionalizarea renunţării "Amintirea lucrurilor trecute" ca vehicul al eliberării

CAPITOLUL II

Originea reprimării individului (Ontogeneza)..... 37

Aparatul psihic ca unitate dinamică a contrariilor
Stadii în teoria freudiană a instinctelor
Natura conservatoare comună a instinctelor primare
Posibila supremaţie a principiului Nirvana
Sine, eu, supraeu
"Corporalizarea" sufletului
Caracterul reacţionar al supraeului
Evaluarea concepţiei fundamentale a hu Frcud

Analiza interpretării **istoriei în psihologia lui Freud**
Distincţia dintre reprimare şi "reprimare suplimentară"
Munca înstrăinată şi principiul randamentului
Organizarea sexualităţii: tabuurile asupra plăcerii
Organizarea instinctelor distructive Dialectica fatală a civilizaţiei

CAPITOLUL **III**

Originea civilizaţiei represive (Filogeneza) 65

"Moştenirea arhaică" a eului individual
Psihologie individuală şi psihologie de grup
Hoarda primordială: revolta şi restaurarea dominaţiei
Conţinutul dublu al sentimentului de vinovăţie
întoarcerea refulatului îh religie
Eşecul revoluţiei

Schimbări îh imaginile tatălui şi imaginile mamei

CAPITOLUL **IV**

Dialectica civilizaţiei .....
84

Nevoia de apărare întărită împotriva distrugerii
Cerinţa de sublunare (desexualizare) a civilizaţiei
Slăbirea Eresului (instinctele vieţii); eliberarea distructivităţi
Progres m productivitate şi progres în dominare
Controale intensificate în civilizaţia industrială
Declinul luptei cu tatăl

Depersonalizarea supracului, contractarea eului
împlinirea înstrăinării

Dezintegrarea **principiului randamentului**

CAPITOLUL V

Interludiu filosofic .....
107

Teoria freudiană a civilizaţiei **în tradiţia filosofiei occidentale**
Eul ca subiect agresiv şi transcendent

Logos ca logică a dominaţiei Protestul filosofic
împotriva logicii dominaţiei Fiinţă şi **devenire:**
permanenţă versus **transcendenţă întoarcerea eternă**
la Aristotel, **Hegel, Nietzsche** Eros ca esenţă a
existenţei

Partea a doua

DINCOLO DE PRINCIPIUL REALITĂŢII

CAPITOLUL **VI**

Limitele istorice ale principiului randamentului .127

Caracterul învechit al penuriei şi dominaţiei Ipoteza
unui nou principiu al realităţii Dinamica instinctuală
spre civilizaţia non-represivă Problema verificării
ipotezei

...137

CAPITOLUL **VII**

Fantasmă şi utopie.....

Fantasmă versus raţiune Păstrarea "trecutului
arhaic" Valoarea de adevăr a fantasmei Imaginea
vieţii fără reprimare şi angoasă Posibilitatea libertăţii
reale în civilizaţia avansată Nevoia de redefinire a
progresului

CAPITOLUL **VIII**

Imaginile **lui** Orfeu şi Narcis .....
152

Arhetipurile existenţei umane m civilizaţia non-represivă
Orfeu şi Narcis versus Prometeu
Lupta mitologică a Erosului împotriva tiraniei raţiunii - împotriva morţii
Reconcilierea omului cu natura în cultura sensibilă

CAPITOLUL IX
Dimensiunea estetică 164

Estetica ca ştiinţă a sensibilităţii
Reconcilierea dintre plăcere şi libertate, instinct şi moralitate
Teoriile estetice ale lui Baumgarten, Kant şi Schiller
Elemente ale unuei culturi non-represive
Transformarea muncii în joc

CAPITOLUL X
Transformarea sexualităţii în Eros 185

Abolirea dominaţiei Efectul asupra instinctelor
sexuale "Auto-sublimarea" sexualităţii în Eros
Sublimare represivă versus sublimare liberă
Apariţia relaţiilor sociale non-represive Munca
ca joc liber al facultăţilor umane Posibilitatea
relaţiilor libidinale de muncă

CAPITOLUL XI
Eros şi Thanatos 207

Noua idee despre raţiune: raţionalitatea satisfacerii
Moralitatea libidinală
Lupta împotriva curgerii timpului
Schimbarea în relaţia dintre Eros şi instinctul morţii

EPILOG
Critica revizionismului neo-freudian 220

Tehnoredactare computerizată *O*
PRESS '93.

Din cuprins:

Tendinţa ascunsă a psihanalizei

Principiul plăcerii şi principiul realităţii

Originea reprimării individului Eros ca esenţă a existenţei

Reconcilierea dintre plăcere şi libertate, instinct şi moralitate

Elemente ale unei culturi non-represive

HERBERI MARCUSE

EROS & CIVILIZATIE

EDITURA TREI

Ilustraţia copertai reproducă un fragment din tabloul lul Bronzlno „Alegorie cu Venus şi Cupldon"

ISBN 973-97429-4-7